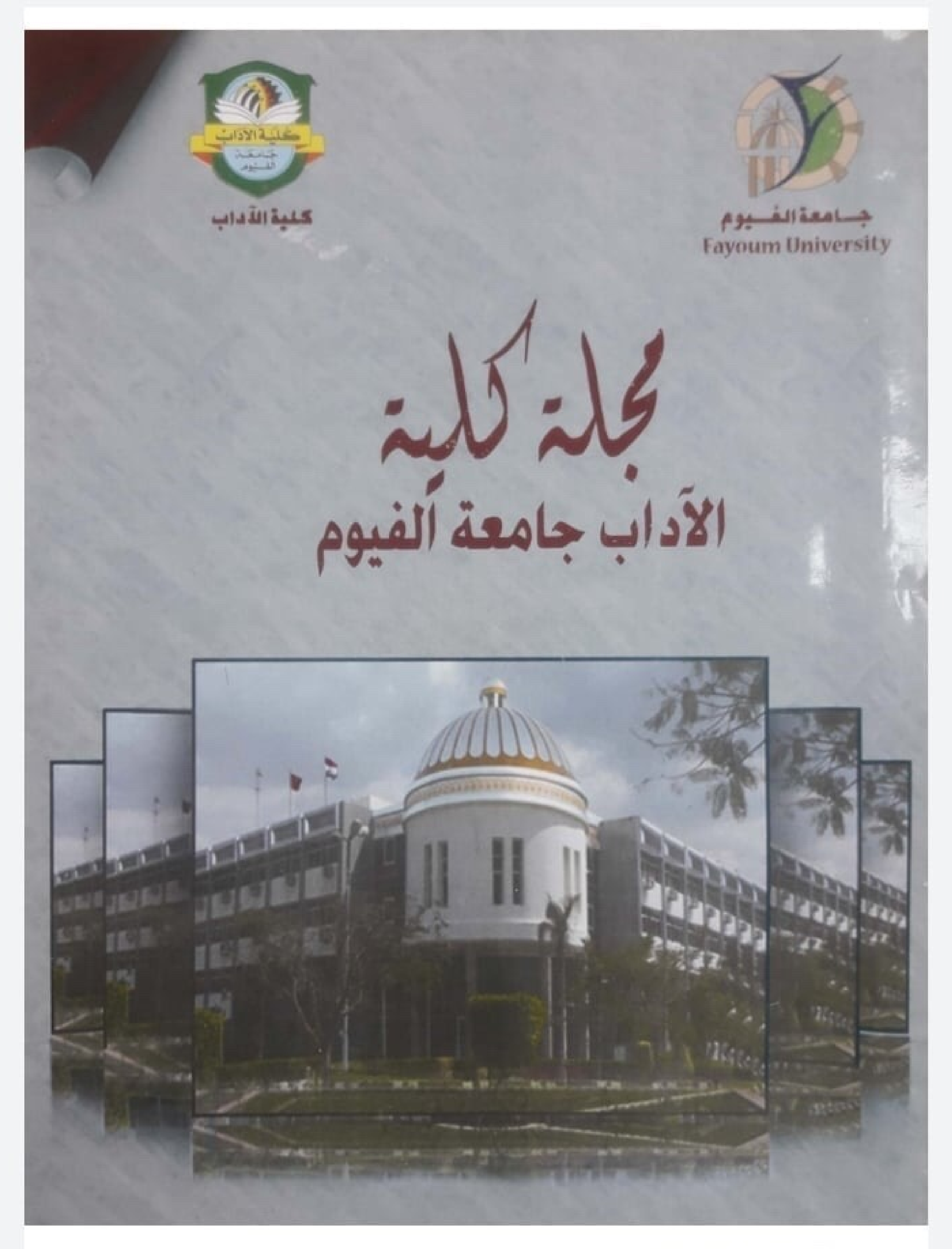


كلية الآداب
جامعة الفيوم
كلية الآداب
جامعة الفيوم
Fayoum University
مجلة كلية
الآداب جامعة الفيوم

مجلة كلية الآداب
جامعة الفيوم

دورية علمية نصف سنوية محكمة

رقم الإيداع 2014/18953

الترقيم الدولي ISSN 2357-0709

العدد الخامس عشر

يناير 2017م – المجلد الأول

قواعد النشر:

1- مجلة كلية الآداب بجامعة الفيوم دورية علمية محكمة تعني بنشر الأبحاث والدراسات الأكاديمية التي تتميز بالأصالة والجدية وتساهم في التقدم المعرفي للعلوم الإنسانية وتقبل النشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية واللغات الأخرى شريطة ألا يكون البحث منشورًا من قبل.

2- تقدم البحوث التي يراد نشرها بالمجلة مكتوبة على برنامج ميكروسوفت ورد بخط Simplified Arabic نوع الصفحة B5 والهوامش 3سم في الأربعة جوانب ببنط 14 للمتن والهوامش بنط 12 والعناوين الجانبية بنط 16. والمسافة بين الأسطر 1.15سم

3- في حالة رغبة الباحث نشر الصور أو الخرائط أو الأشكال البيانية ملونة يلتزم دفع تكاليفها.

4- يقدم الباحث إقرارًا كتابيًا ممهورًا بتوقيعه بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.

5- يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية تشمل أهم مؤلفاته وأعماله.

6- الأبحاث التي ترد للمجلة ليست لها أغراض دينية أو سياسية وإنما أبحاث علمية في مجال العلوم الإنسانية بمختلف فروعها. وكل ما يرد من أبحاث تعبر عن وجهة نظر الباحث وتحت مسؤوليته.

7- يشترط عمل ملخص للبحث باللغة العربية والإنجليزية.

8- يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعه أن ترتب أرقام التوثيق بطريقةٍ مُتسلسلة حتى نهاية الفصل، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة.

9- تقدم ثلاث نسخ من البحث إلى الأستاذ الدكتور رئيس التحرير مع سي ي CD بالبريد المسجل أو تسلم بيد الباحث.

10- أصول البحوث التي ترد إلى الدورية لا ترد ولا تسترجع سواء قبلت للنشر أو لم تُقبل.

11- يحصل صاحب البحث على 10 مستلات من بحثه بالإضافة إلى نسخة من العدد بعد طبعه.

تُرسل البحوث بريدياً على العنوان التالي:

جمهورية مصر العربية، الفيوم، كلية الآداب – جامعة الفيوم، رمز بريدي:

63514

ت: 0846379326 فاكس:0846379325

البريد الالكتروني:

mat03@fayoum.edu.eg

sae11@ fayoum.edu.eg

الألفاظ الواردة بالتذكير والتأنيث في القرآن الكريم وأثرها على الدلالة

إعداد

د/ محمد السيد رزق حسانين

دكتوراه في اللغة العربية

كلية دار العلوم- جامعة الفيوم

يناير2017م

مقدمة:

الحمد لله الذي منَّ على عباده بنعمة الفهم، لمعاني كلامـــه، وبنعمـــة الإدراك للكشف عن أسرار بيانه، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه، وبعد،،

فـــإن هناك بعض الألفاظ تدل على المذكر، وأخرى تدل على المؤنث، ويرى برجشتراسر: " أن التأنيث والتذكير من أغمض أبواب النحو، ومســـائلهما عديـــدة مشكلة ، ولم يوفق المستشرقون إلى حلها حلا جازمًا ، مع صرف الجهد الشـــديد في ذلك"[1].

ولا تقل أهمية معرفة التذكير والتأنيث عن أهمية معرفة الإعراب، "فمن ذكر مؤنثًا، أو أنّث مذكرًا، كان العيب لازمًا له، كلزومه من نصب مرفوعًا، أو نصب مخفوضًا، بل إن الخطأ في التمييز بين المذكر والمؤنث قبيح جدًا".

وظاهرة (التأنيث والتذكير) من الظواهر اللغوية التي تشترك فيها اللغات البشرية جمعاء، ولكن معاملة الجنس تختلف من لغة إلى أخرى.

فاللغات السامية الأولى تفرق بين المذكر والمؤنث بوضع كلمـــة للمـــذكر وأخرى للمؤنث [2].

وفي اللغات الهندية الأوربية يستعمل لفظ للمذكر ولفظ آخر للمؤنث، ففي الإنجليزية يستعمل لفظ (Son) ويعنى (ابن) مقابل لفـــظ(daughter) ويعنـــي

---

(1)التطور النحوي للغة العربية : برجشتراسر، أخرجه وصححه وعلق عليـــه د/ رمضـــان عبـــد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الرابعة، 1423هـ/ 2003م، ص 112.

(2)ينظر: البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق: د/ رمضـــان عبد التواب، مطبوعات مركز تحقيق التراث، القاهرة، 1970م،(مقدمة المحقق)، ص37. ومن أسرار اللغة:د/ إبراهيم أنيس،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادســـة، 1978م، ص 160.

(ابنة)، وفي الألمانية يستعملون لفظًا للمذكر، ولفظًا للمؤنث، ولفظًا ثالثا للأسـماء المشتركة بين التذكير والتأنيث[1].

وقد ذكر فندريس أن " في لغة الماساي masai من شعوب شرق إفريقية يوجد جنس لما هو كبير وقوي، وجنس آخر لما هو صغير وضعيف "[2].

"وبعض اللغات تقسم الأسماء الموجودة فيها من حيث الجنس إلى ثلاثـة أقسام: مذكر ومؤنث وقسم ثالث هو ما يعرف في اللغات الهندية الأوربية باسـم (المبهم) neuter وهو في الأصل ما ليس مذكرًاولا مؤنثًا" [3].

وقد عرف فندريس المبهم neuter بقوله : " والمبهم في الهندية الأوربيـة جنس على حدته، فهو يقابل الجنسين الشخصيين معًا، ولكنه أقل انتشار منهما "[4].

وذكر الدكتور إبراهيم أنيس أن أفرع اللغات اللاتينية القديمة، كالفرنسـية والإسبانية والإيطالية فقدت الظاهرة الشائعة في اللاتينية القديمة (الأسماء المبهمة)، وأصبحت في اللغات الحديثة إما مؤنثة أو مذكرة [5].

ويرى الدكتور رمضان عبد التواب أن الساميات – ومنها العربية – صارت الأسماء فيها إما مذكرة وإما مؤنثة [6].

لكن برجشتراسر يفترض أن اللغات السامية كانت تقسم الأسماء في الزمن القديم تقسيمات متفرعة أكثر من الحاضر، ولا يعرف ما إذا كان تمييز المذكر والمؤنث، في ذلك التقسيم الأصلي أم مازجه حديثا؟ [7]

---

(1)البلغة: ص 38، واللغة: فندريس، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950م، ص 129.

(2)اللغة: ص 132 0

(3)المصدر السابق: ص131.

(4)المصدر السابق: ص 129 0

(5)من أسرار اللغة: ص 160 0

(6)البلغة: ص 38 0

(7)ينظر: التطور النحوي للغة العربية:ص114- 115.

ومن الراجح : " أن ظاهرة التذكير والتأنيث، لا تجري في اللغة العربية على قياس مطرد، وأن المعول على ذلك هو السماع" [1].

"ولعل استعراض أسماء أعضاء الإنسان التي يتحسسها كل يوم، وكل ساعة، وربما كل لحظة ترينا كيف يختلف اللغويون في تأنيث بعض هذه الكلمات وفي تذكيرها ، أو في تذكيرها وتأنيثها معًا، فبينما يجزم أحدهم بتذكير كلمة ، قد نرى آخر منهم يجزم بتأنيثها ، وقد نرى ثالثًا يجزم بجواز التذكير والتأنيث... دون أن ينسوا الإشارة أحيانًا إلى لغات العرب [2].

ومن الألفاظ التي يتساوى فيها المذكر والمؤنث ما يلي:

1- ما جاء على وزن فَعول بمعنى فاعل نحو: صبور، وشكور، وعجوز، وضحوك للرجل والمرأة، تقول: رجل صبور، وامرأة صبور.
2- ما جاء على وزن فعيل بمعنى مفعول نحو: جريح ، وقتيل للرجل والمرأة.
3- ما جاء على وزن (مفْعَال)، نحو: معطاء، ومفضال.
4- ما جاء على وزن (فعَّالة) ، نحو : علاَّمة. رجل علاَّمة، وامرأة علاَّمة.
5- ما جاء على وزن (مفْعيل)، نحو: معْطير. رجل معْطير، وامرأة معْطير.
6- المصادر الموصوف بها، نحو : عدل، كرم. رجل عدل، وامرأة عدل.

وسوف أتناول في الصفحات القادمة – إن شاء الله – بعض الألفاظ التي وردت بصيغتي التذكير والتأنيث في القرآن الكريم، وذلك من خلال:

---

(1)ينظر: التعادل في النحو العربي: د/ أشرف عطية عبد المطلب، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم– جامعة القاهرة ، 1430هـ/2009م، ص202– 203.

(2)المصطلح الصرفي مميزات التذكير والتأنيث: د/ عصام نور الدين، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص231.

أولاً: اسم الجنس الجمعي:

ثانيًا: جمع التكسير.

ثالثًا: الألفاظ السماعية الواردة بالتذكير والتانيث.

رابعًا: المؤنثات اللفظية المجازية الواردة بالتذكير والتأنيث.

خامسًا: التذكير والتأنيث من جهة اللفظ والمعنى.

أولاً: اسم الجنس الجمعي:

واسم الجنس الجمعي: " ما يدل على أكثر من اثنين، ويفرق بينه وبين واحده بالتاء غالبًا، نحو : تمر وتمرة، وكلم وكلمة، وقد يفرق بينه وبين واحده بياء النسب نحو: روم ورمي، وزنج وزنجي" [1].

واسم الجنس الجمعي يجوز فيه التذكير والتأنيث، فقد وصفوه بالواحد المذكر ، وبالواحد المؤنث، ووصفوه بالجمع.

ويخبرنا الفراء أن أهل الحجاز يقولون: " هي النخل ، وهي البسر، وهي التمر، وهي الشعير ، فهم يؤنثون كل جمع كان واحده بـ " الهاء" ، وجمعه بطرح الهاء، وربما ذكروا، والأغلب عليهم التأنيث، وأما أهل نجد فيذكّرون ذلك، وربما أنّثوا، والأغلب عندهم التذكير"[2].

ومن خلال ذلك يتضح أننا أمام لغتين من لغات العرب، تختلفان في التذكير والتأنيث، بل تسلك كل واحدة منهما منهجًا مخالفًا لمنهج الثانية، فبينما نرى أن أهل الحجاز يؤنثون هذه الألفاظ، ويجوزون تذكيرها على قلة ، وربما ذكّروا "نرى أهل تميم ونجد يذكرونها ويجوّزون التأنيث على قلة، وربما أنثوا " [3].

---

(1)حاشية الصبَّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لأبي العرفان محمد بن علي الصبان (ت 1206هـ)، تحقيق محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م، 216/4.

(2)المذكر والمؤنث: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، حققه وقدم له وعلق عليه د/ رمضان عبد التواب، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989م، ص30.

(3)ينظر: المصطلح الصرفي مميزات التذكير والتأنيث: ص237.

ومن الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم، وعوملت معاملة المذكر والمؤنث: (نخل، السحاب، الأعراب، الروم، الشجر، .... إلخ) .

الأعراب:

اسم جنس جمعي مفرده (أعرابي) ، وقد ورد في القرآن الكريم مذكرًا ، ومؤنثًا، ومن ذلك قوله تعالى:

[وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ][1]

حيث ورد اللفظ مذكرًا؛ بدليل تذكير الفعل (جاء)، وكذلك جمع المذكر السالم، وعود الضمير المذكر (لهم) .

أما وروده مؤنثًا، كما في قوله تعالى: [قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا][2]

فقد عومل اللفظ معاملة المؤنث؛ بدليل تأنيث الفعل معه، وهذا جاز في العربية، حيث يجوز تذكير اسم الجنس الجمعي وتأنيثه.

نخل:

وردت في القرآن الكريم مذكرة، ومؤنثة، ومن ذلك قوله تعالى:

[تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ][3]

حيث وردت كلمة (نخل) مذكرة بدليل أنها نعتت بالمذكر(منقعر)، ولو أراد التأنيث، لقال منقعرة.

يقول الزمخشري: " وذكر صفة نَخْلٍ على اللفظ، ولو حملها على المعنى لأنث"[4].

---

(1) سورة التوبة: آية90.

(2) سورة الحجرات: آية14.

(3) سورة القمر: آية20.

(4)الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق : عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ/ 1987م، 436/4.

والمعنى: "أنهم كانوا يتساقطون على الأرض أمواتا وهم جثث طوال عظـــام، كأنهم أعجاز نخل وهي أصولها بلا فروع، منقعر: منقلع: عن مغارسه. وقيـــل: شبهوا بأعجاز النخل،لأنّ الريح كانتتقطع رؤوسهم فتبقى أجسادا بلارؤوس"[1].

أما قوله تعالى:

[فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ][2].

وردت كلمة (نخل) في الآية مؤنثة؛ بدليل نعتها بمؤنث(خاوية).

والمعنى: " نخل خاوية، أي: بالية، وقيل: خالية الأجواف لا شي فيها. فيحتمل أنهم شبهوا بالنخل التي صرعت من أصلها، وهو إخبار عـــن عظـــم أجســـامهم. ويحتمل أن يكون المراد به الأصول دون الجذوع، أي أن الريح قد قطعتهم حتـــى صاروا كأصول النخل خاوية،فكانت تدخل أجوافهم فتصرعهم كالنخلـــة الخاويـــة الجوف.

ويحتمل أن يكون المعنى كأنهم أعجاز نخل خاوية عن أصولها من البقاع، كما قال تعالى: [فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً][3].أي خربة لا سكان فيها. ويحتمل الخاوية بمعنى البالية كما ذكرنا؛ لأنها إذا بليت خلت أجوافها. فشبهوا بعد أن هلكوا بالنخل الخاوية. [4].

فجاء التذكير في الآية الأولى (**مُنقَعِرٍ**) حملاً على اللفظ، والتأنيث في قولـــه:{ **أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ** } للمعنى.

ولعل استخدام اسم الجنس الجمعي في حالتي التذكير والتأنيث يفسر لنا ســـبب اختلاف بعض القبائل في الحكم عليه مرة بالتذكير، وأخرى بالتأنيث.

ثانيًا: جمع التكسير:

---

(1)المصدر السابق.

(2) سورة الحاقة: أية 7.

(3) سورة النمل:أية52.

(4)تفسير البيضاوي(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، ناصر الدين أبوسعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا ، 1419هـ/ 1998م ، 248/5.

من الأسماء التي وردت بصيغتي التذكير والتأنيث جمع التكسير، وقد وردت أمثلة كثيرة في القرآن الكريم، وعوملت معاملة المذكر والمؤنث، مثل: الرسل، الأنهار، القلوب، الحجارة، الأنعام، الأبواب، الأيام، القرون، ...إلخ

ويرى برجشتراسر " أن جمع التكسير يُتبع في بعض الأوقات كأنه مذكر مجموع، وفي بعضها كأنه مؤنث مجموع ، وفي أكثرها كأنه مؤنث مفرد، بغير رعاية لمفرده أكان مذكرًا أم مؤنثًا". [1]

ومن أمثلة هذه الجموع :

الأنعام:

من الألفاظ التي تذكر وتؤنث، وقد ورد التذكير والتأنيث في القرآن الكريم، قال تعالى في تذكيره: [وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ][2]

وقال تعالى في تانيثها: [وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا][3].

قال أبو بكر الأنباري: " ذكر الهاء في موضع، ولم يذكرها في موضع آخر؛ لأن الأنعام تذكر وتؤنث"[4].

وذكر سيبويه أن التذكير للإفراد؛ لأن (أفعالاً)، قد يقع للواحد، فقال: " إن من العرب من يقول هو الأنعام" [5].

وقال الكسائي: " إنه ذكر الهاء على معنى مما في بطون ما ذكرنا"[1].

---

(1) التطور النحوي للغة العربية : ص113.

(2) سورة النحل: آية66.

(3) سورة المؤمنون: آية21.

(4) المذكر والمؤنث، لأبي بكر الأنباري: 300/1.

(5) الكتاب: 230/3.

ويقول الفراء: " إن النَّعَم والأنعام شيء واحد، وهما جمعان، فرجع التـــذكير إلى معنى النّعم إذ كان يؤدي عن الأنعام"[2].

وقال الزمخشري: " إذا أنث (الأنعام) ففيه وجهان: أنه تكسير نعم، كأَجْبَال في جَبَل، وأن يكون اسمًا مفردًا مقتضيًا لمعنى الجمع [كَنَعم] ، فإذا ذُكِّرَ فكما يُــذكَّرُ «نَعَم» "[3].

يقول الدكتور/ عصام نور الدين معلقًا على أقــوال النحــاة والمفســرين : " يلاحظ كيف هرب النحاة واللغويون من النصوص القرآنية الصحيحة الواضــحة إلى التأويل عندما لم يجدوا مهربًا من نص قرآني لا ريب فيه، فهم لا يستطيعون نفي ورود التذكير في القرآن.. ولا هم يريدون الإقرار بالتــذكير، فلجــأوا إلــى التأويل الممل لينكروا على أبناء العربية لغة من لغات العرب لم تستطع قواعدهم استيعابها"[4].

ويرى الباحث أن النحاة والمفسرين لم يخطئوا في التأويل؛ وذلك لأن جميــع الأيات التي وردت فيها كلمة (الأنعام) دلت جميعها على تأنيث الكلمــة إلا آيــة واحدة ، فكان من الطبيعي أن يبحثوا عن تأويل لهذه الآية خاصة وأنهــا قــراءة الجمهور، وقد أشار كثير من القدامى إلى جواز التذكير والتأنيث في الكلمة.

الرسل:

---

(1)معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد (ت207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجــاتي/ محمــد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ، الطبعــة الأولى، (د.ت)،2/ 108.

(2)المصدر السابق.

(3)الكشاف:615/2، والدر المصون في علومِ الكتاب المكنون ، لأحمد بــن يوســف المعــروف بالسمين الحلبي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، الطبعــة الأولــى ، 1406هـ/1986م ، 2487/1، لسان العرب: مادة فرد، 7/ 253.

(4)مصطلح المحايد: المذكر والمؤنث المجازيان، الدكتور/ عصام نور الدين، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1990م، ص 74.

نلاحظ أن كلمة **(رُسُل)** في القرآن الكريم عوملت باعتباري التذكير والتأنيث؛ وذلك لأنها جمع تكسير، وقد ذهب العلماء إلى جواز معاملة جمع التكسير باعتباره مذكرًا أو مؤنثًا، سواء أكان مفرده مذكرًا ، أم مؤنثًا، ومن ذلك قوله تعالى:

[قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] (1)

[لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ] (2)

[وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ] (3)

يتضح من الآيات القرآنية أن كلمة (رسل) عوملت معاملة المؤنث، حيث التحق بالفعل تاء التأنيث (قالت- جاءت- كذبت)؛ دلالة على أن الكلمة تعامل معاملة المؤنث.

أما قوله تعالى :

[فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ] (4)

[يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ] (5)

يتضح من خلال الآيتين السابقتين أن كلمة (رسل) عوملت معاملة المذكر، حيث جاء الفعل (كذب- يأتي) مخاطبًا المذكر.

تبين فيما سبق أن العرب تذكر وتؤنث الجمع باستثناء جمع المذكر السالم، فلا يؤنث، أما باقي الجموع فيجوز فيها التذكير والتأنيث.

ثالثًا: الألفاظ السماعية الواردة بالتذكير والتانيث:

هناك بعض الكلمات التي جاءت على غير قاعدة، واستخدمتها العرب بصيغتي التذكر والتأنيث، نحو: رميم، الريح، الزوج، السبيل، الصواع، الطاغوت، الفلك،

---

(1) سورة إبراهيم:آية 10.

(2)سورة الأعراف: آية 43.

(3)سورة فاطر: آية 4.

(4)سورة آل عمران: آية 184

(5)سورة الأنعام: آية 130

قريب، ...إلخ[1] ، فإذا تمحصنا تلك الكلمات في القرآن الكريم تجد أنها من الكلمات التي استخدمت بصيغتي التذكير والتأنيث ، وذلك من خلال عرض الآيات القرآنية .

(رميم):

قال تعالى :

[وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ][2]

فقد أخبر عن المفرد المؤنث (هي) ، بمفرد مذكر (رميم) ، ولم يقل (رميمة) ، والقول في هذه الآية من ثلاثة أوجه:

الأول :إن لفظ (رميم) على وزن فعيل ، وهذا الوزن يستوي فيه المذكر والمؤنث ، والمفرد والمثنى والجمع ، جاء في لسان العرب ، " إنما قال تعالى (وهي رميم) ؛ لأن فعيلاً وفعولاً قد استوى فيهما المؤنث والمذكر والجمع ، مثل: رسول وعدو وصديق "[3].

يقول الشوكاني : " والأولى أن يقال فيه أنه فعيل بمعنى فاعل أو مفعول ، وهو يستوي فيه المذكر والمؤنث كما قيل في جريح وصبور "[4]

الثاني :إن لفظ (رميم) معدول عن (رميمة) ، أي معدول عن (فاعلة) ، " وإنما قال رميم ولم يقل (رميمة) ؛ لأنها معدولة عن (فاعلة) ، وما كان معدولاً عن

---

(1) ينظر: المذكر والمؤنث، للفراء، ص77- 78، والمذكر والمؤنث، لابن التستري، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م، ص55.

(2)سورة يس: آية 78.

(3)ينظر: لسان العرب ، مادة (رمم)، 253/12 ، مختار الصحاح: محمدبنأبيبكربنعبدالقادرالرازي، تحقيق : محمودخاطر، مكتبةلبنان،بيروت، 1415هـ/ 1995م، مادة (رمم)،108/1 .

(4)فتح القدير: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م، 383/4.

وجهه ووزنه ، كان مصروفًا عنإعرابه ، كقوله تعـالى : [وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً][1]، أسقط الهاء؛ لأنها مصروفة عن باغية "[2].

الثالث :حَملُ الآية على المعنى ، فـ (رميم) بمعنى (بالية) . [3]

ويرى سيبويه : " أن فعيل إذا كان في معنى مفعول فهو في المؤنث والمـذكر سواء وهو بمنزلة فعول"[4]، أما إن كان فعيل بمعنى فاعل لحقتـه التـاء نحـو : "رحيمة وظريفة" ، وهو على كثرته غير مقيس"[5].

(ريح):

[حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ] [6]

جاءت كلمة الريح في الآية السابقة مرة بلفظ التأنيث(ريح طيبة) ، والأخرى بلفظ التذكير (ريح عاصف).

قال القرطبي: " قال (عاصف) بالتذكير لأن لفظ الريح مذكر" [7].

ولكن وردت كلمة (الريح) مؤنثة؛ ومن ذلك قوله تعالى:

---

(1)سورة مريم: آية 28.

(2)ينظر:والبرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، خرج أحاديثه وقدم له وعلق عليه مصـطفى عبـد القـادر عطـا، دار الكتـب العلميـة ، بيـروت، لبنـان، ط1، 1408هـ/1988م، المجلد السادس،68/11، وفتح القدير: 383/4، والكشاف:487/1.

(3)ينظر:البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الشيخ/ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ/ على محمد معوض، د/ زكريا عبد المجيد النوني، د/ أحمد النخوي الجمل، دار الكتـب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/ 1993م، 390/4 .

(4)الكتاب: 3/ 647 .

(5)شرح الرضي: 401/3.

(6) سورة يونس: آية 22.

(7) تفسير القرطبي(الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكـر القرطبـي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصـرية، القـاهرة، الطبعـة الثانيـة، 1384هـ/ 1964م،: 325/8.

[وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا] (1)

(الزوج):

من وروده مذكرًا ومؤنثًا قوله تعالى:

[وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ] (2)

[فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ] (3)

حيث وردت كلمة (زوج) دالة على التأنيث؛ لأن المراد به أمُّنا حواء.

أما الآية الثانية فالمراد به الذكر، لأن المطلقة امرأة ، والرجل هو الذي طلق، فلابد لها من الزواج برجل آخر(المحلل).

وبذلك دلت كلمة (زوج) على المذكر والمؤنث بصيغة واحدة دون لحوق علامة للتأنيث.

(سبيل):

ومما عومل في القرآن الكريم باعتباري التذكير والتأنيث كلمة **(سبيل)**(4).

والسَّبيلُ: الطريقُ وما وَضَحَ منه يُذَكَّر ويؤنث وسبيل الله طريق الهدى الذي دعا إليه.

و"الطريق" يؤنثه أهل الحجاز ، ويذكره أهل نجد(5).

ومن ذلك قوله تعالى:

---

(1) سورة الأنبياء: آية 81.

(2) سورة البقرة: آية 35.

(3) سورة البقرة: آية 230.

(4)ينظر: المذكر والمؤنث للفراء، ص78, و المذكر والمؤنث لأبي بكر بن الأنباري، حققه وعلق عليه محمد عبد الخالق عضيمة، وراجعه د/ رمضان عبد التواب، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1419هـ/ 1999م، 404/1، 424.

(5) ينظر: المذكر والمؤنث: للفراء، ص78.

[قُلْ هَـذِهِ سَـبِيلِي أَدْعُـو إِلَـى اللَّـهِ عَلَـى بَصِـيرَةٍ أَنَـا وَمَـنِ اتَّبَعَنِي] [1]

عوملت كلمة (سبيل) في الآية معاملة المؤنث؛ بدليل الإشارة إليها بالمؤنث، ولو عوملت معاملة المذكر لجاءت الإشارة إليه بـ (هذا).

ولعل دلالة كلمة (سبيل) هنا – والله أعلم– الدعوة ، والمعنى: هذه دعوتي أدعوكم إلى توحيد الله وعبادته.

وقرأ عبد الله : قل هذا سبيلي على التذكير[2] . أي هذا منهجي وطريقي.

وجاءت – أيضا– دالة على التأنيث في قوله تعالى:

[يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا][3]

الضمير (ها) في يبغونها عائد على (السبيل)، وذلك على اعتبار التأنيث، أي يطلبون اعوجاجها ويذمونها فلا يؤمنون بها، أو يطلبون لها تأويلا وإمالة إلى الباطل[4].

و على التأنيث – أيضا – قوله تعالى: [وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ][5]

والمعنى: "على الله أيها الناس بيان طريق الحقّ لكم، فمن اهتدى فلنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ، والسبيل: هي الطريق، والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه". [6]

---

(1) سورة يوسف: آية 108.

(2)البحر المحيط:72/7.

(3) سورة الأعراف: آية45، سورة هود: آية19، سورة إبراهيم : آية3.

(4) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الثناء محمود بن عبد الله بن محمود بن درويش شهاب الدين الآلوسي، عنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، (د. ت)، 176/6..

(5) سورة النحل: آية9.

(6)تفسير القرطبي: 81/10.

وقوله: (وَمِنْهَا جَائِرٌ) يعني تعالى ذكره: ومن السبيل جائر عن الاستقامة معوجّ، فالقاصد من السبيل: الإسلام، والجائر منها: اليهودية والنصرانية ، وغير ذلك من ملل الكفر كلها جائر عن سواء السبيل[1].

"ومنها جائر، أَي: ومن الطُّرُق جائرٌ على غير السَّبيل فينبغي أَن يكون السَّبيل هنا اسم الجنس لا سَبيلاً واحدًا بعينه لأَنه قد قال: (وَمِنْهَا جَائِرٌ) أَي ومنها سَبيلٌ جائر"[2].

ولذلك جاء التأنيث هنا لكلمة (السبيل) ليس اعتمادًا على معناها وهو الطريق، وإنما لدلالتها على الجمع، بدليل أنَّ الله خص منها طريقًا جائرًا.

وأما قوله تعالى: [وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً][3]فذكر السبيل.

والمعنى: (إِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرشد) طريق الإسلام والخير (لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً) لا يحسبوه طريقًا (وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الغي) طريق الكفر والشرك (يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً) يحسبوه طريقًا. [4]

وفي بعض المصاحف ((وإن يروا سبيلَ الرشدِ لا يتخذوها سبيلاً وإن يروا سبيلَ الغَيِّ يتخذوها سبيلاً)) [5]أراد بالسبيل الطريق وهو يذكر ويؤنث .

وكذلك قوله تعالى: [وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ] [1]

---

(1)المصدر السابق:175/17.

(2)لسان العرب: مادة (سبل)، 320/11.

(3) سورة الأعراف: آية146.

(4)تنوير المقباس من تفسير ابن عباس : ينسب: لعبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – ، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى، دار الكتب العلمية – لبنان، (د.ت)، ص178.

(5) وهي قراءة أُبي بن كعب، وقراءة ابن أبي عبلة. ينظر: معاني القرآن، للفراء: 315/2، والبحر المحيط: 390/4 .

وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر وليستبين بالياء، ورفع سبيل؛ وذلك على تذكير الفعل مع الفاعل المذكر (سبيل) ، والمعنى : وليتضح سبيل المجرمين. [2]

وقرأ الباقون بالتاء. (ولتَسْتَبِينَ)، وفيه وجهان:

أحدهما: أن تكون كلمة (سبيل) فاعل، وعليه تكون التاء في الفعل (تستبين) هي تاء التأنيث، لأن الفاعل مؤنث مجازيًا.

الثاني: أن تكون التاء في الفعل (تستبين) هي تاء الخطاب، وكلمة (سبيل) مفعول به، والمعنى ولتستوضح يا محمد سبيل المجرمين[3].

من خلال ما سبق يتبين أن لفظة (السبيل)جاءت بالتذكير والتأنيث؛ وذلك لاختلاف اللهجات، وقد جاء القرآن الكريم بالقراءتين متوافقًا مع اللهجات المختلفة.

(الصواع)

كلمة (**الصواع**): بمعنى المكيال أو الإناء يشرب به[4].

وقد عاد عليه الضمير مذكرًا في قوله تعالى: [قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ] [5].

وكذلك عاد مؤنثًا في قوله تعالى: [ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ][6].

---

(1) سورة الأنعام: آية 55.

(2)ينظر: الحجة في القراءات السبع ، لابن خالويه، تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة، 1410هـ ـ 1990م، 166/2، وحجةُ القراءات ، للإمام أبي زرعة بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1418هـ/ 1997م : ص 253، وتفسير القرطبي: 437/6.

(3)الكشفُ عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججِها ، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي(ت437هـ)، تحقيق الدكتور محي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الخامسة، 1997م، 1/ 433 ، ومشكل إعراب القرآن: لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق حاتم صالح الضامن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1407هـ ـ1987م، 254/1.

(4)المعجم الوسيط: مادة (صوع)، 528/1.

(5) سورة يوسف: آية72.

(6) سورة يوسف: آية76.

ولعل التذكير والتأنيث في الضمير العائد، له دلالات معينة ، فعلى اعتبار التذكير(**به**) يكون المعنى- والله أعلم- نفقد المكيال الذي كال به الملك لكم[1]، فدلالة الصواع هنا متجهة إلى المكيال المعروف لإخوة يوسف، فالصواع هنا بمعنى المكيال.

وعندما عاد الضمير على مؤنث(**اسْتَخْرَجَهَا**)، فإن الدلالة قد تحولت من التذكير إلى التأنيث ، أي من مهنة الإناء المعروفة لإخوة يوسف وهي المكيال، إلى وصف الشيء بمعنى الإناء، وهذا من فصاحة وبلاغة القرآن الكريم ، أن الضمير الدال على التذكير ، والضمير الدال على التأنيث، قد عادا على لفظ واحد.

(الطاغوت):

وردت في القرآن الكريم بصيغتيالمذكر والمؤنث، فعاد الضمير عليها مرة بالتذكير، وأخرى بالتأنيث.

ومن ذلك قوله تعالى:

[يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ][2]

فقد عاد عليه الضمير المذكر الهاء في (به) على كلمة الطاغوت.

أما في قوله تعالى: [وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا][3]

فقد عاد عليها الضمير مؤنثًا (ها) في يعبدوها.

ولقد اختلفت الدلالة في عود الضمير سواء أكان بالتذكير أم بالتأنيث، واختلفت معه – أيضا- الدلالة بين كون الطاغوت بمعنى الآلهة أو الأصنام أو الكهنة أو

---

(1)ينظر: تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ أبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير، تحقيق تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ/ 1999م، 400/4 -401.

(2)سورة النساء: آية 60.

(3)سورة الزمر: آية 17.

الشيطان، وقد ذهب ابن الأنباري إلى أن الطاغوت " إذا ذكر ذهب به إلى معنى الشيطان، وإذا أنث ذهب به إلى معنى الآلهة. "[1]

وذهب ابن سيدة في المخصص إلى أنه" إذا ذُكِّر الطاغوت ذهب به إلى معنى الإله وإذا أُنِّثَ ذهب به إلى معنى الأصنام" [2].

(الفلك) :

يقول تعالى:

[وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ] [3]

[وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ] [4]

[حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ][5]

وصف (الفلك) في الآية الأولى بالنعت (المشحون) وقد جاء مذكرًا ، بينما نعتت الكلمة في الآية الثانية بـ (التي) وهي اسم موصول يدل على المفرد المؤنث.

أما الآية الثالثة، فنجد أن كلمة (الفلك) جاءت مؤنثة ، حيث جاء الضمير العائد عليها في (جاءتها) دالاً على التأنيث .

وذهب البعض إلى أن كلمة الفلك تدل على الجمع والمفرد، فإذا دلت على الجمع جاءت مذكرة ، وإذا دلت على المفرد جاءت مؤنثة. [6]

ويرى الجوهري أن كلمة (الفلك) إذا دلت على المذكر كانت بمعنى المركب ، وإذا دلت على المؤنث كانت بمعنى السفينة. [1]

---

(1) المذكر والمؤنث، لابن الانباري، 283/1.

(2)المخصص في اللغة: 151/5.

(3) سورة يس: آية41.

(4)سورة البقرة: آية 164.

(5)سورة يونس: آية 22.

(6)ينظر: المذكر والمؤنث، للفراء: ص88، والمذكر والمؤنث، لابن الأنباري: 280/1.

(قريب):

يقول الله تعالى:

[إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ][2]

[لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ][3]

[ألا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ][4]

ولعل القياس في غير القرآن أن تكون "رحمة الله قريبة .."، "والساعة قريبـــة"؛ لأن قواعد اللغة تقول: إن الخبر يتبع المبتدأ تذكيرًا وتأنيثًا، كما في (نصر الله قريب).

لكن لفظ (قريب) من الألفاظ التي استوي فيها التذكير والتأنيث، وقد ذهب إلى ذلك كثير من النحاة، كأبي عمرو بن العلاء، وابن الأنباري...إلخ.

يقولالفراء[5] :القريب في اللغة ، له معنيان ؛ أحدهما : قريب قرب مكـــان ، يستوي فيه المذكر والمؤنث ، يقال : زيد قريب منك، وهند قريب منك ؛ لأنه من قرب المكان والمسافة ، فكأنَّه قيل : هند موضعها قريب؛ ومنه : **(إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ)** ، **(السَّاعَةَ قَرِيبٌ)**.

والثّاني : " قريب قُرْبَ قَرابة ، فيطابق ، فيقـــال : هنـــد قريبـــة ، وهمـــا قريبتان. وجاء "قريب" مذكرًا، وإن كان خبرًا عن "الساعة"؛ لأن العرب تؤنـــث

---

(1)ينظر: الصحاح في اللغة: 290/4.

(2) سورة الأعراف: آية 56.

(3) سورة الشورى: آية 17.

(4) سورة البقرة: آية 214.

(5)ينظر: المذكر والمؤنث، للفراء: ص111.

القريبة في النسب، ولا يختلفون فيها، فإذا استعملوا غير النسب ذكَّروا وأنَّثــوا، والتقدير هنا: من مكان قريب، فجعل القريب خلفا عن المكان"[1].

وقال الخليل : القريب والبعيد يستوي فيهما المذكر والمؤنث والجمع"[2].

وقال ابن الأنباري في **(إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ)** : " لا يجوز حمــل التَّــذكير على معنى أَنَّه فضل اللَّه ؛ لأنه صَرْفُ اللفظ عن ظاهره، بل لأن اللَّفظ وُضِــعَ للتَّذكير والتَّوحيد"[3].

وقال الزجاج : " إنما قيل قريب؛ لأن الرحمة والعفو والغفران فــي معنــى واحد، وكذلك كل تأنيث ليس بحقيقي"[4].

وذهب الزمخشري إلى أن معنى **(السَّاعَةَ قَرِيبٌ)**:" البعث ، فلذلك قيــل : { قَرِيبٌ } أو لعل مجيء الساعة قريب .

ومعنى الآية :أمركم الله بالعدل والتسوية والعمل بالشرائع قبل أن يفــاجئكم اليوم الذي يحاسبكم فيه ويزن أعمالكم"[5].

من خلال الآراء السابقة يتضح أن كلمة (قريب) لها معنيان، أحدهما: للنسب، ويأتي مذكرًا في حال التذكير ، ومؤنثًا في حال التأنيث.

والمعنى الثاني: قرب المكان، ويأتي بلفظ واحد للمذكر والمؤنث، كما فــي الآيات السابقة، وهذا المعنى يستخدم بصيغتي التذكير والتأنيث.

رابعًا: المؤنثات اللفظية المجازية الواردة بالتذكير والتأنيث:

---

(1)تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الــرزّاق الحســيني الزَّبيــدي،دار الهداية، القاهرة، 1306هــ، مادة (قرب)، 7/4.

(2) ينظر: العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، بغداد، 1967م، مادة (قرب)، تاج العروس:7/4.

(3)المذكر والمؤنث: لابن الأنباري، 2/ 27.

(4)تهذيب اللغة: 110/9.

(5) الكشاف:187/6.

ذهب النحاة إلى أن الاسم الذي تلحقه علامة التأنيث ، وليس بمؤنث حقيقي، إنما هو مؤنث مجازي، وقد يعامل هذا اللفظ باعتباري التذكير والتأنيث. وقد وردت كثير من الألفاظ المؤنثة تأنيثًا مجازيًا في القرآن الكريم نحو: بلدة، بينة، تذكرة، أمة، رحمة، شفاعة، الصلاة، طائفة ، فتنة، موعظة، همزة، لمزة...إلخ، ومن هذه الألفاظ:

(بلدة):

وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم بصيغتي التذكير والتانيث، فمن ورودها بصيغة التذكير قوله تعالى:

[وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا][1]

[وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا][2]

يقول الطبري: " وقال: (بَلْدَةً مَيْتًا) ولم يقل ميتة؛ لأنه أريد بذلك لنحيي به موضعًا ومكانًا ميتًا"[3].

ومن ورودها بصيغة التأنيث قوله تعالى:

[إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا][4]

[كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ][5]

جاءت كلمة (بلدة) هنا مؤنثة بدليل اسم الإشارة (هذه)، والنعت المؤنث (طيبة)؛ لأن بلدة هنا تدل على مدن معينة، وهي مكة وسبأ، لذلك جاءت اللفظة مؤنثة، والله أعلم.

---

(1) سورة الفرقان: آية 48، 49.

(2) سورة الزخرف: آية 11.

(3) تفسير الطبري: 279/19.

(4) سورة النمل: آية 91.

(5) سورة سبأ: آية 15.

(بيِّنَة):

كلمة (بيِّنة) في القرآن الكريم، جاء الفعل معها في إحدى الحالات مذكرًا، وفي حالات أخرى لحقته تاء التأنيث، ولعل السبب في ذلك، هو ما تدل عليه كلمة (بيِّنة)، فإن دلت على مذكر كان الفعل مذكرًا، وإن دلت على مؤنث، لحقت بالفعل تاء التأنيث.

ومن ذلك قوله تعالى:

[أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ](1)

[قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً](2)

فجاء الفعل في الآية الأولى مذكرًا ، لأن لفظ (البيِّنة) جاء ليدل على الكتاب ، أي : فقد نزل عليكم الكتاب الذي كنتم تتمنون نزوله.

أما الآية الثانية فقد لحقت بالفعل تاء التأنيث؛ وذلك لأن لفظ (البيِّنة) في هذه الأية جاء ليدل على الناقة، وكأن المعنى: قد جاءتكم ناقة الله بينة وآية لكم. – والله أعلم–.

(تذكرة) :

جاءت بصيغتي المذكر والمؤنث، ومن ورودها مذكرة قوله تعالى:

[وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ](3)، [كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ](4).

وجاءت أيضا بصيغة المؤنث، ومن ذلك قوله تعالى:

[إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ](5) ، [كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ](6).

اختلف الحكم على اللفظ (تذكرة) مرة بالتذكير ، وأخرى بالتأنيث؛ وذلك لعود الضمير عليها مذكرًا، ومؤنثًا.

---

(1) سورة الأنعام: آية 157.

(2) سورة الأعراف: آية 73.

(3) سورة الحاقة: آية 48.

(4) سورة المدثر: آية 54.

(5) سورة المزمل: آية 19.

(6) سورة عبس: آية 11.

فيرى ابن عباس والطبري وغيرهما أن صيغة التذكير تعود على القرآن الكريم، فيقول: " إن هذا القرآن لتذكرة، يعني عظة يتذكر به، ويتعظ به للمتقين"[1].

أما صيغة التأنيث فعلى أنها السورة، يقول الفراء: " هذهالسُّورةتذكرة "[2].

(الصلاة)

تأتي كلمة الصلاة بمعنى الدعاء، وبمعنى الشعيرة المعروفة من ركوع وسجود، فإذا جاءت بمعنى الدعاء، جاءت دالة على المذكر، ومن ذلك قوله تعالى: [وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً][3].

والدليل على تذكيرها؛ أن الفعل جاء معها مجردًا من علامة التأنيث؛ وذلك حملاً على المعنى، فقد جاءت كلمة الصلاة على معناها اللغوي، وهو الدعاء، فعوملت معاملة المذكر[4].

وذهب الزمخشري إلى أن الفعل جاء مذكرًا؛ لأن المقصود هو المكاء والتصديه، فيقول: " ووضعوا المكاء والتصدية موضع الصلاة"[5]، وبذلك يكون التذكير بناءً على المعنى.

أما ورودها مؤنثة، فقد دلت على المعنى الاصطلاحي لها، وهي الشعيرة المحددة، ومن ذلك قوله تعالى: [وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ][6]، [وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا][7].

---

(1)تفسير الطبري: 23/ 594.

(2)معاني القرآن، للفراء: 236/2.

(3) سورة الأنفال: آية35.

(4) ينظر: تفسير البيضاوي: 58/3.

(5) ينظر: الكشاف: 218/2.

(6) سورة البقرة: آية45.

(7) سورة الإسراء: آية110.

فقد دلت كلمة (الصلاة) على التأنيث؛ بدليل عود الضمير المؤنث عليها في (وإنها، بها).

(موعظة):

وردت كلمة (موعظة) في القرآن الكريم مؤنثة ومذكرة، ومن ذلك قوله تعالى : [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ][1]

وقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ][2]

من خلال تدبر الآيتين القرآنيتين يلاحظ أن :

في الآية الأولى عوملت كلمة (موعظة) [فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ]معاملة المذكر، حيث ورد الفعل مخاطبًا المذكر، فلم تلحقه تاء التأنيث، وإن كان هذا جائزًا من الناحية النحوية ، حيث فصل بين الفعل والفاعل بفاصل، وهو الضمير، إلا أن الدلالة – والله أعلم- كانت سببا في معاملة كلمة (موعظة) معاملة المذكر؛ وذلك لأنها بمعنى الأمر أو الحكم أو التذكير أو التخويف.

" فالموعظة هنا جاءت بعد حكم تحريم الربا ، لذلك جاء الفعل معها مذكرًا على اعتبار المعنى، وكأن المعنى فمن جاءه الأمر أو الحكم من الله سبحانه وتعالى، فانتهى عن التعامل بالربا، وامتثل لأمر الله سبحانه وتعالى، فله ما سلف، ومعنى ذلك أن الأمر لن يكون بأثر رجعي فلا يؤاخذ بما مضى منه؛ لأنه أخذ قبل نزول التحريم"[3].

---

(1) سورة البقرة: آية 275.

(2) سورة يونس: آية 57.

(3)تفسير الشعراوي(الخواطر): محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، 1997م، 10/ 5999.

أما الآية الثانية فعوملت كلمة (موعظة) [جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ] معاملة المؤنث، فلحقت بالفعل تاء التأنيث، وأيضا من الناحية النحوية يجوز ورود الفعل في كلتا الحالتين بتاء التأنيث، أو خاليًا منها، ولكن البحث هنا يهتم بالناحية الدلالية التي جعلت الكلمة الواحدة تعامل مرة على اعتبار التذكير، وأخرى على اعتبار التأنيث، وكلمة (موعظة) هنا مختلفة في دلالتها عن السابقة ، حيث جاءت هنا – والله أعلم- بمعنى الآيات القرآنية، أو ذكرى تذكركم عقاب الله وتخوّفكم وعيده[1]، فأنث الفعل معها.

(الهُمَزَة، اللُّمَزَة):

كلمة(الهُمَزَة، اللُّمَزَة) يستوي فيهما المذكر والمؤنث[2]،يقال رجل هُمَزَة وامرأة هُمَزَة، وفي التنزيل العزيز[وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ][3]

والهمَّازُ والهُمَزَة: " الذي يخلف الناس من ورائهم، ويأكل لحومهم، ويقع فيهم، وهو مثل الغيبة، يكون ذلك بالشدق والعين والرأس" [4].

وقيل: الهُمَزَة : المُغتابُ في الوَجه ، واللُّمَزَة : المُغتاب في القفا[5]، وذهب البعض إلى أن كلمة (الذي) نعت لـ (هُمَزَة)، و جوز الأخفش وأبو حيان وصف النكرة بالمعرفة إذا خصصت قبل ذلك بالوصف[6].

---

(1) ينظر: تفسير الطبري:104/15.

(2)المعجم الوسيط: مادة (همز)، 944/2

(3) سورة الهمزة: آية 1، 2.

(4)المحكم والمحيط الأعظم: لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: د/عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م،385/3.

(5)تاج العروس من جواهر القاموس:322/15.

(6)ينظر: شرح الرضي: 307/2، حاشية الصبان: 362/1.

ولا يهمنا في هذا المقام جواز نعت النكرة بالمعرفة، ولكن الذي يشغلنا هو أن النعت المعرفة جاء مذكرًا، والمنعوت النكرة جاء مؤنثًا، فإذا كان تخصيص النكرة بالوصف سوغ وصفها بالمعرفة، فما الذي سوغ وصف المؤنث بالمذكر؟

وقد ذهب البعض إلى أن " الهاء لم تلحق لتأنيث الموصوف بما هو فيه وإنّما لحقت لإعلام السامع أنّ هذا الموصوف بما هو فيه قد بلغ الغاية والنِّهاية ، فجُعِلَ تأنيث الصِّفة أَمارة لما أريد من تأنيث الغاية والمبالغة"[1].

خامسًا: التذكير والتأنيث من جهة اللفظ والمعنى:

هناك ألفاظ مبهمة تدل على المذكر والمؤنث بلفظ واحد، فقد يحمل الفعل على لفظها فيذكر ، وعلى معناها فيؤنث، ومن ذلك:**مَنْ، وما ، وغير، ومهما...**

مَنْ:

(مَنْ) الشرطية من الألفاظ المبهمة، فقد تأتي مذكرة، وتذكيرها على اللفظ؛ لأن لفظها مذكر موحد، والتأنيث فيها على معنى الجماعة.

تقول : من النساء من يقوم، فتذكر الفعل للفظ (مَنْ) ؛ لأن لفظها لفظ واحد مذكر، وإن شئت قلت: مِنَ النساء مَنْ تقوم، فأنثته لمعنى (مَنْ) ؛ لأن معناها معنى التأنيث[2]، ومن ذلك قوله تعالى:

[وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ][3]

فجمع في الآية الواحدة بين لفظ (مَنْ) المذكر، ومعناه المؤنث، حيث جاء فعل الشرط (يقنت) على التذكير، ثم جاء جواب الشرط (تعمل) على التأنيث.

يقول ابن سيدة: " ذكر وأنث ، ولو ذكرهما على اللفظ أو أنثهما على المعنى جاز "[4].

---

(1)ينظر: لسان العرب: مادة (همز)، 425/5.

(2) ينظر: المذكر والمؤنث، لأبي بكر الأنباري، 262/2.

(3)سورة الأحزاب: آية31 .

(4)المخصص: 180/5.

مهما:

ومن ذلك قوله تعالى:

[وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ][1]

يقول الزمخشري: " والضميران في (بِهِ وبِها) راجعـان إلـى مهمـا، إلا أنّ أحدهما ذكِّر على اللفظ، والثاني أنِّث على المعنى؛ لأنه في معنى الآية"[2].

غير:

" يكنى به عن ذكر وأنثى وواحد وجمع. تقول: غير إخوانك جاءني؛ وأنـت تعني جماعة على اللفظ، فإذا كنيت عن مؤنث فلك أن تذكر على اللفـظ فتوحـد، ولك أن تؤنث على المعنى فتثنى حينئذ وتجمع. تقول : مررت بـامرأة غيـرك، ومررت برجل غيرك. وكذلك سِوَى وخلا وما أشبههما"[3].

ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم، حيث جاءت غير نعتًا للمذكر ، وأيضًـا نعتًا للمؤنث.

ومن ذلك قوله تعالى:

[وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ] [4]

[وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ] [5]

الخاتمة: :

ومجمل القول: إن هناك بعض الألفاظ في اللغة العربية يجوز تذكيرها وتأنيثها فـي اللغة ، فتأتي مذكرة أحيانًا، ومؤنثة أحيانًا أخرى، ويستدل على ذلك من خلال سـلوكها في التراكيب اللغوية فيعرف تذكيرها أو تأنيثها من خـلال تـذكير الفعـل وتأنيثـه،

---

(1)سورة الأعراف: آية132.

(2)الكشاف:2/ 146.

(3) ينظر: المذكر والمؤنث، لابن التستري: ص94.

(4) سورة النساء: آية24.

(5)سورة النساء: آية25.

والوصف بالمذكر والمؤنث، وإعادة الضمير بالتذكير والتأنيث، والإشارة إليه بالمـــذكر والمؤنث.

ولقد فطن المستشرق برجشتراسر إلى مدى صعوبة هذا الباب؛ وذلك لوجـــود ألفاظ كثيرة لا تحكمها قاعدة محددة، فتذكر وتؤنث؛ لأنها هكذا نطقت بها العرب، فقال: " والتأنيث والتذكير من أغمض أبواب النحو، ومسائلهما عديدة مشكلة ، ولم يوفق المستشرقون إلى حلها حلا جازما، مع صرف الجهد الشديد في ذلك " [1].

ولقد صدق من قال: " ليس يجري أمر المذكر والمؤنث على قياس مطّرد، ولا لهما باب يحصرهما كما يدعي بعض الناس" [2].

وقد أوضح البحث أن تذكير الكلمة وتأنيثها أثر على دلالة الجملـــة، وتنـــوع تفاسير الآيات بين المفسرين، مما كان له أثر كبير في إثراء المعنى.

---

(1) التطور النحوي: ص112.

(2) المذكر والمؤنث، لابن التسترى: ص 47.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

1) إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، المسمى منتهى الأماني والمسرات في علوم القراءات: أحمد محمد البنا، تحقيق الدكتور/ شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، القاهرة، 1987م.
2) البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق الشيخ/ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ/ على محمد معوض، د/ زكريا عبد المجيد النوني، د/ أحمد النخوي الجمل، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ/ 1993م.
3) البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، خرج أحاديثه وقدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ/1988م.
4) البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق: د/ رمضان عبد التواب، مطبوعات مركز تحقيق التراث، القاهرة، 1970م،(مقدمة المحقق)، ص37. ومن أسرار اللغة:د/ إبراهيم أنيس،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة السادسة، 1978م.
5) تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزَّبيدي،دار الهداية، القاهرة، 1306هـ.
6) التطور النحوي للغة العربية : برجشتراسر، أخرجه وصححه وعلق عليه د/ رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ، الطبعة الرابعة، 1423هـ/ 2003م.
7) التعادل في النحو العربي: د/ أشرف عطية عبد المطلب، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم- جامعة القاهرة ، 1430هـ/2009م.
8) تفسير البيضاوي(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، مكتبة الحقيقة، استانبول، تركيا ، 1419هـ/ 1998م.
9) تفسيرالشعراوي(الخواطر): محمد متولي الشعراوي، مطابع أخباراليوم، القاهرة، 1997م.
10) تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ أبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير، تحقيق تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ/ 1999م.

11) تفسير القرطبي(الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/ 1964م.
12) تنوير المقباس من تفسير ابن عباس: ينسب: لعبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – ، جمعه: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى، دار الكتب العلمية – لبنان، (د.ت).
13) حاشية الصبَّان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لأبي العرفان محمد بن علي الصبان (ت 1206هـ)، تحقيق محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
14) حجةُ القراءات ، للإمام أبي زرعة بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1418هـ/ 1997م.
15) الحجة في القراءات السبع ، لابن خالويه، تحقيق وشرح الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة، 1410هـ ـ 1990م.
16) الدر المصون في علومِ الكتاب المكنون ، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1406هـ/1986م.
17) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الثناء محمود بن عبد الله بن محمود بن درويش شهاب الدين الآلـوسي، عنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، (د. ت).
18) العين: للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور عبد الله درويش، بغداد، 1967م.
19) فتح القدير: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م.
20) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: لجار الله محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق : عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ/ 1987م.
21) الكشفُ عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججِها ، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي(ت437هـ)، تحقيق الدكتور محي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الخامسة، 1997م.

22) اللغة: فندريس، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950م.
23) المحكم والمحيط الأعظم: لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: د/عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
24) مختارالصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق : محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، 1415هـ/ 1995م.
25) المذكر والمؤنث للفراء، ص78, و المذكر والمؤنث لأبي بكر بن الأنباري، حققه وعلق عليه محمد عبد الخالق عضيمة، وراجعه د/ رمضان عبد التواب، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1419هـ/ 1999م.
26) المذكر والمؤنث: لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، حققه وقدم له وعلق عليه د/ رمضان عبد التواب، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1989م.
27) المذكر والمؤنث، لابن التستري، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م،
28) مشكل إعراب القرآن: لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق حاتم صالح الضامـن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1407هـ ـ1987م.
29) المصطلح الصرفي مميزات التذكير والتأنيث: د/ عصام نور الدين، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ط1، 1408هـ/ 1988م.
30) مصطلح المحايد: المذكر والمؤنث المجازيان، الدكتور/ عصام نور الدين، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، 1990م.
31) معاني القرآن: لأبي زكريا يحيى بن زياد (ت207هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي/ محمد علي النجار / عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ، الطبعة الأولى، (د.ت).

التأثيرات المغربية والأندلسية على الزخارف الجِصّية بمصر فى العصر الفاطمى

(٣٥٨-٥٦٧هـ/٩٦٩-١١٧١م)

الدكتورة . رحاب محمد النحاس

مدرس الآثار الإسلامية- كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

يناير ٢٠١٧

التأثيرات المغربية والأندلسية على الزخارف الجِصّية بمصر فى العصر الفاطمى

(٣٥٨-٥٦٧هـ/٩٦٩-١١٧١م)

ملخص :

تعتبر التأثيرات المغربية والأندلسية سجلا معماريا حافلا لتاريخ العلاقات بين المغرب الإسلامى ومصر ، فهى تبين مدى الأثر الذى أحرزتة هذة التأثيرات فى الزخارف المصرية الإسلامية وإلى أى حد أمكن لهذة العناصر الدخيلة أن تنصهر فى بوتقة الفن المصرى الإسلامى وتصبح بمضى الزمن إحدى عناصرة الأساسية ، ويتناول البحث دراسة لهذة التأثيرات الوافدة على الزخارف المحفورة على الجص بمصر خلال العصر الفاطمى ، كما يتناول المادة الخام وطريقة تنفيذ الزخارف الوافدة علية ، وتحديد أماكنها داخل الأثر، وأنواع هذة الزخارف ، مع عمل دراسة تحليلية لها للتعرف على شكلها وخصائصها وسماتها الفنية ، ومدى تأثرها بفنون الغرب الإسلامى ، وقد زود البحث بعدد من الأشكال التوضيحية والصور الخاصة بالعناصر الزخرفية المتأثرة فى شكلها بفنون المغرب والأندلس .

Abstract:

The influences of Morocco and Andalusia are an architectural record of the history of the relations between Morocco and Egypt. It shows the effect of these influences on the Egyptian Islamic decoration and to the extent that these extraneous elements could melt in the melting pot of Egyptian Islamic art. The study deals with the effects of the stucco motifs in Egypt during the Fatimid period. It also deals with the raw material and the method of applying the decoration of the exteriors, identifying their places within the effect, and the types of these decorations, with an analytical study to identify its shape, characteristics and artistic characteristics. The art Islamic West, The research provided a number of illustrations and pictures of the decorative elements influenced by the Moroccan and Andalusian arts

مقدمة :

تعرضت الزخارف المحفورة على الجِصّ فى مصر خلال العصر الفاطمى لمؤثرات خارجية قادمة من شمال إفريقيا، وتهدف الدراسة إلى: التعرف على التأثيرات المغربية والأندلسية الوافدة على الزخارف الجصية بمصر خلال العصر الفاطمى ، إبراز الوحدات والعناصر الزخرفية المغربية والأندلسية التى ظهرت فى موطنها الأصلى ببلاد المغرب على العمائر والتحف التطبيقية ، وتوضيح طرق إنتقالها إلى مصر ، وهل استمرت على شكلها أم أختلفت وتطورت . فما كاد القرن الثالث الهجرى يشرف على نهايتة إلا وكان الفاطميون قد نجحوا فى إعلان قيام الخلافة الفاطمية فى شمال إفريقيا[١] (٢٩٧هـ/٩٠٨م)[٢]، فقد آثر الخليفة عبيد الله المهدى بناء مدينة حصينة تقع على البحر؛ بسبب الأحوال السياسية فى إفريقية فختار موقع مدينة المهدية، التى شرع فى بناءها عام (٣٠١هـ/٩١٣م) وفرغ منها عام (٣٠٥هـ/٩١٧م) وانتقل إليها عام (٣٠٨هـ/٩٢٠م) ، وقد هدف من وراء تشيدها أن تكون حصنًا له ومركز لعملياته الحربية البرية والبحرية ونقطة إنطلاق لفتح مصر أو الأندلس[٣].

---

[١] يقصد بها بلاد المغرب العربى وهى تلك المنطقة التى يحدها من الشرق بلاد برقة ومن الغرب المحيط الأطلسى ومن الشمال البحر المتوسط ومن الجنوب الصحراء الفاصلة بين بلاد السودان وبلاد البربر وتشمل بلاد المغرب العربى ثلاث ممالك ، مملكة إفريقية وهى المغرب الأدنى وقاعدتها مدينة القيروان ثم مملكة المغرب الأوسط وقاعدتها تلمسان ثم مملكة المغرب الأقصى وقاعدتها مدينة فاس ونظرًا لإشتراك مصر فى حدودها الغربية مع بلاد المغرب فكان من الطبيعى أن يكون منذ العصور القديمة صلات مختلفة مع هذة البلاد، راجع: عبد الناصر ياسين، الفنون الزخرفية الإسلامية منذ الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي: دراسة آثاريه حضارية للتأثيرات الفنية الوافدة ، ج.١، الناشر دار الوفاء للطباة والنشر ، الطبعة الأولى ، الإسكندرية ٢٠٠٢م ، ص٢٤٧.

[٢] أيمن فؤاد سيد : الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد، مكتبة الأسرة. سلسلة العلوم الاجتماعية الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٧م ، ص١٢١؛ وراجع ، سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون في دولة الإسلام ، منشأة المعارف، الإسكندرية ٢٠٠٤م، ص ٣٦٢.

[٣] عبد الله كامل موسى عبده : الفاطميون وآثارهم المعمارية في إفريقية ومصر واليمن ، دار الآفاق العربية،

وكـان فـتح مصـر أمنيـة الخلفـاء الفـاطميين ومعقـد آمـالهم لثرائهـا وأهميـة موقعهـا الجغرافى وقربها من بلاد الشام والحجاز وقد ساعدت ظروف مصر فى ذلك الوقت علـى فتحهـا ودخولهـا نتيجـة لمـا حـل بهـا مـن الفوضـى والإضـطراب، فقد عظـم فيهـا الغـلاء وتعـددت الفـتن وانتهبـت الأسـواق وانتشـرت الأوبئـه ، بالإضـافة إلـى أنشـغال بغـداد (مركـز الخلافـة العباسـية) بإخمـاد الثـورات والفـتن ، كمـا أن دعـاة الشـيعة الإسماعيلية فى مصر نجحوا فى نشر مذهبهم بين عدد كبير من المصريين لذا كان الجو فى مصر مهيئًا لإستقبال الغزو الفاطمى[1] .بدأ المعز لدين الله الفاطمى منذ سنة(٣٥٥هـ/٩٦٥م) يتأهب لفتح مصر، فسير المعز جيشًا كثيفًا لتحقيق هذا الهدف بقيادة جوهر الصقلى فوصل إلى الإسكندرية ثم تقدم نحو الفسطاط وإلتقى بالجيوش الإخشـيدية وانتصـر علـيهم وبـذلك أصـبحت مصـر ولايـة فاطميـة فـى سـنة(٣٥٨هـ/٩٦٩م)[2] . وأسس جوهر مدينة القاهرة لتكون عاصمة للدولة الفاطمية وقد سكن القاهرة فى تلك الفترة الكثير من القبائل المغربية من المغرب، واستقرت فى المنطقة الواقعة غربى الدلتا والبحيرة والفيوم والواحات والمناطق الغربية من صعيد مصر[3]، وفى سنة(٣٦١هـ/٩٧١م)، غادر المعز لدين الله المهدية ومعه ثروته

القـاهرة ٢٠٠١م ، ص ٣٨؛ وراجـع ، كـارل بروكلمـان: تـاريخ الشـعوب الإسـلامية، ج٢، "الإمبراطوريـة الإسلامية وإنحلالها" نقلة إلى العربية الدكتور نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الاولى ، بيروت: دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩م، ص ١٠٠ ، سعد زغلول عبد الحميد: العمارة والفنون، ص ٣٦٦، ٣٧٦.

[1] السيد عبد العزيز سالم: تـاريخ المغـرب فـي العصـر الإسـلامي ، مؤسسـة شـباب الجامعـة، الإسكندرية، ١٩٨٢م، ٥٤٨؛ وراجع، السيد عبد العزيز سالم، وسحر السيد عبد العزيز سالم: دراسـات تـاريخ مصـر الإسلامية حتى نهاية العصر الفاطمي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ، ٢٠٠١م ، ص ١٦٧ ، وقد قامت الدولة الفاطمية فى مصر والمغرب وشعاراتها رفع راية الجهاد وإقرار الأمن ودفع المظالم وإعمار المساجد وزخرفتها وتأمين طريق الحج، راجع : سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون: ص ٣٦٣.

[2] عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب، ص ٥٥٠.

[3] بروكلمـان: تـاريخ الشـعوب الإسـلامية، ص ١٠٣؛ وراجـع ، السيد عبـد العزيـز سـالم، تـاريخ الإسـكندرية وحضارتها في العصر الإسلامي: حتى الفتح العثماني ، دار المعارف، مصر ١٩٦١م، ص ٥٦.

وتوابيت آبائه فدخل القاهرة فى سنة (٣٦٢هـ /٩٧٢م) واستخلف على إفريقية الأمير يوسف بلكين بن زيرى الصنهاجى مؤسس الدولة الصنهاجية[١].

ومنذ إستيلاء الفاطمين على مصر وتأسيسهم للقاهرة أقاموا المنشآت الدينية والمدنية والحربية التى يظهر عليها الأثر الوافد مع المغاربة من البلاد التونسية من جامع القيروان وجامع المهدية[٢].

ولعل ظهور الروح المغربية والأندلسية فى الزخارف الجصية بآثار مصر الفاطمية يكشف لنا عن مدى الروابط التى كانت تربط بين مصر والمغرب الإسلامى ، كما تدل أيضًا أن مصر كانت ولاتزال ملاذًا لكل عربى ضاقت به سبل العيش فى بلاده أو مسه ضر من حكامها أو آثر الإستقرار فى حياته[٣]. كما تشير هذه الروح المغربية والأندلسية إلى مدى التغلغل الذى أصابته هذة التأثيرات فى فن العمارة المصرية وإلى أى حد أمكن للعناصر الدخيلة أن تنصهر فى بوتقة الفن المصرى وتصبح بمضى الزمن إحدى العناصر الأساسية لهذا الفن[٤].

ويرجع تبادل التأثيرات الفنية بين المغرب الإسلامى ومصر خلال العصر الفاطمى إلى عدة عوامل منها :

١- **الفتح الفاطمى لمصر** : والذى كان له أثر لاينكر فى هجرة أعداد كبيرة من قبائل البربر إلى مصر وذلك لأنهم إعتمدوا عليهم فى تأسيس دولتهم بالمغرب

---

[١]عبد العزيز سالم، وسحر سالم: تاريخ مصر الإسلامية ، ص ١٦٨.

[٢]سعد زغلول عبد الحميد: العمارة والفنون، ص ٣٧١.

[٣]محمد عبد العزيز مرزوق: الفن الإسلامي في العصر الأيوبي، المكتبة الثقافية ٨٠ دار القلم، القاهرة ، ١٩٦٣م، ص ٤٤.

[٤]السيد عبد العزيز سالم، «بعض التأثيرات الأندلسية في العمارة المصرية الإسلامية»، بحث نشر بمجلة المجلة ، العدد١٢، المجلد٣، العدد١٢(ديسمبر ١٩٥٧م، ص ٨٨.

وخاصة قبيلة كتامة البرانسية ، فكان من الطبيعى أن تنتقل جموع منهم إلى مصر بإنتقال الفاطميين إليها[١].

٢- **التجارة** : والتى كان لها دور كبير حيث نشطت التجارة الداخلية والخارجية فى عهد الفاطميين وأصبحت الإسكندرية منذ إستيلاء الفاطميين على مصر بحق باب المغرب والمحط الرئيسى للسفن التجارية من جميع أقطار العالم[٢] .

٣- **الرحلات** : وكانت الرحلات من أهم عوامل الترابط والتواصل بين أنحاء العالم الإسلامى شرقية وغربية ، ومنها :

(أ) **رحلات العبادة** : والتى كان المغاربة يقومون بها من أجل تأدية فريضة الحج وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد عرفت هذة الرحلات لدى المغاربة باسم الرحلة الحجازية ، وكان على هذة الرحلات المرور بمصر بوصفها إحدى طرق الحج الرئيسية[٣].

(ب) **رحلات العلم** : وتهدف إلى التردد على مراكز العلم المختلفة والأخذ على شيوخ العصر[٤] والأتصال بالعلماء والأخذ عنهم والقراءه عليهم ولقاء العديد منهم ، وقد احتضنت مصر طلبة العلم من المغاربة فى أعظم مؤسسة تعليمية وهى الأزهر الشريف الذى خصص لهم رواقًا إشتهر باسم رواق المغاربة[٥] .

---

[١]أحمد عبد اللطيف حنفي: المغاربة والأندلسيون في مصر الإسلامية: من عصر الولاة حتى نهاية العصر الفاطمي (٢١-٥٦٧هـ/٦٤٢-١١٧١م)، مج.١، سلسلة تاريخ المصريين ٢٤٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٥م ، ص ٤٤.

[٢]السيد عبد العزيز سالم: «التأثيرات المتبادلة بين مصر والمغرب في مجال فنون العمارة والزخرفة»، بحث في ندوة العلاقات المصرية المغربية ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٠م ، ص٣٨٩.

[٣]محمد محمد الكحلاوي: آثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، دراسة وتعليق الدكتور محمد الكحلاوى(القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، طبع عربيه للطباعة والنشر، الطبعةالاولى، القاهرة١٩٩٤م، ١٥.

[٤]عبد العزيز سالم: «التأثيرات المتبادلة بين مصر والمغرب»، ص ٣٨٨.

[٥]محمد الكحلاوي: آثار مصر في كتابات الرحالة، ص ١٦.

(ج) **رحلات الزيارة :** ويقصد بها زيارة أضرحة آل البيت والمشاهد وقد كانت مصر تشمل على الكثير من أضرحة ومشاهد آل البيت والصحابة والتابعين والصالحين ، ولذلك حرص المغاربة على التوجة إلى مصر لتلك الزيارات والتبرك بمزاراتها ومشاهدها المباركة[١].وبذلك نجد أن الشعوب كان لها أهمية كبيرة فى نقل التأثيرات الفنية والحضارية بين البلدان فمنهم المفكرون والفنانون والصناع والمعماريون والمهندسون وغيرهم فهم صناع الحضارة والفنون فى كل قطر وهم آداة نقلها من بلد إلى آخر[٢]، كما يجب الا ننسى أن الجيش الفاطمى فى مصر كان يضم أعدادًا كبيرة من أهل أفريقية والمغرب الأوسط وأن بعض هؤلاء الجند المغاربة كان ملمًا بأصول البناء عارفًا بفنون الزخرفة ، ولعل هذا يفسر لنا كيف أن بعض المظاهر الفنية المصرية المغربية تظهر بوضوح فى كثير من المنشآت التى أقامها الفاطميون فى القاهرة من مساجد ومشاهد[٣].

وقبل أن نشرع فى دراستنا للتأثيرات المغربية والأندلسية الوافدة على الزخارف الجصية بمصر خلال العصر الفاطمى، يجدر بنا التعرف على الجِصُّ، ومكوناته ، والطرق المتبعة فى تنفيذ الزخارف عليه ، فقد إستخدم الفنان المسلم فى العصر الفاطمى الجِصُّ فى تنفيذ العديد من العناصر الزخرفية ، وكان لتوفر مادة الجِصُّ أثرة البالغ فى إنتاج هذة العناصر الزخرفية بالمنشآت الدينية بمصر خلال العصر الفاطمى، فقد كان الجِصُّ يستخرج من الجبال التى بين أسوان وجنوب مدينة إسنا، أما فى الوجه البحرى فيستخرج الجِصُّ من منطقة غرب الإسكندرية ، و من المنطقة

---

[١]محمد الكحلاوى :نفس المرجع ، ص ١٦.

[٢]عبد الناصر ياسين: الفنون الزخرفية الإسلامية، ج. ١، ص ٢٦٠.

[٣]عبد العزيز سالم: «التأثيرات المتبادلة بين مصر والمغرب»، ص ٣٩٠.

الواقعة بين الإسماعيلية والسويس، كما يوجد فى الفيوم، وفى المنطقة التى تمتد جنوبًا من القاهرة إلى بنى سويف[١].

- تعريف الجِصُّ ومكوناته :

الجِصُّ هو الجبس، والجِصُّ لغويًا معرب عن الفارسية كچ[٢]، ويعرف الجِصُّ عند العرب بالقَصّ ، وهى كلمة أعجمية معربة[٣] والرجل الجَصَّاصُ الصانع للجِصّ ، والجَصَّاصة الموقع الذى يعمل فيه الجِصّ [٤]، وجَصَّص الحائط أى طلاه بالجِصّ ، وأحيانًا يقال قَصَّصَ الحائط[٥]، و الجِصُّ فى الفن هو الملاط ، ويتكون من الرمل والماء والجير والجبس وأحيانًا رخام ترابى ومادة رغوية فى نسب متنوعة[٦]، و الجِصّ كيميائيًا يتكون من كبريتات الكالسيوم (كبريتات الجير) محتويه على الماء ومتحدة بها إتحادًا تامًا[٧] .ويتكون الصخر الناتج من حبيبات دقيقية ، ولكن فى بعض الأحيان يظهر على هيئة معدن من ألياف أو صفائح[٨]، وقد يظهر الجِصّ

---

[١]الفريد لوكاس: المواد والصناعات عند قدماء المصريين، ترجمة زكي إسكندر، ومحمد زكريا غنيم،صفحات من تاريخ مصر الفرعونية ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، ١٩٩١م ،ص ١٢٦.

[٢]السيد آدى أشير: معجم الألفاظ الفارسية المعربة، الطبعة الثانية ، دار العرب للبستاني، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٣٨.

[٣]ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأفريقى المصرى الأنصارى الخزرجى(ت. ٧١١ هـ): لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، الطبعة ٣، جديدة محققة ومشكولة شكلاً كاملاً ومذيلة بفهارس مفصلة، مج. ١ ، دار المعارف، [د.ت]، ص ٦٣٠.

[٤]حسن الباشا: الفنون الإسلامية والوظائف علي الآثار العربية، مج. ١ ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥م، ص ٣٥٣ ؛وراجع ، محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين ، مادة: جص ، الطبعة . الثالثة ، مج. ٣، دار المعرفة ، بيروت ١٩٧١م ، ص ١٠٨.

[٥]محمد أمين، وليلى علي إبراهيم: معدون، المصطلحات المعمارية في الوثائق المملوكية:٨٤٦-٣٢٩ه/١٥٢١٠-١٥١٧م ، الجامعة الأمريكية ، القاهرة ،١٩٩٠ ، ص ٢٩.

[٦]جمال عبد الرحيم إبراهيم: الزخارف الجصية في عمائر القاهرة الدينية في العصر المملوكي والبحري (رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٨.

[٧]لوكاس: المواد والصناعات عند قدماء المصريين، ص ١٢٧.

[٨]جمال عبد الرحيم إبراهيم: الفنون الزخرفية الإسلامية في العصرين الأيوبي والمملوكي ،القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٥٦.

على هيئة أشكال أخرى فتارة يكون على هيئة العدسة كبيرة كانت أو صغيرة ، وتارة يكون على هيئة وريدات أو مسلات ، وتارة على شكل بلورات شفافة أو غير شفافة ، ويوجد الجِصّ دائمًا فى أعلى طبقات الأرض التى يتكون بها[١] وعادة ما كانت الجَصَّاصَات تقع خارج نطاق المدن واحيانًا كان يجمع الصانع بين حرفة الَجصَّاصَة والبناء[٢]. ويجب أن نشير إلى ان الجِصُّ لا يكون نقيًا أبدًا عند إستخراجة بل يحتوى على نسب متباينة من كربونات الكالسيوم ورمل الكوارتز مع مقادير صغيرة من مواد أخرى ، لذلك يحرق الجِصّ عند درجة حرارة تتراوح مابين ١٠٠ و ٢٠٠ درجة مئوية غير أنه يحتفظ بالحرارة فى الغالب عند درجة ١٣٠ درجة مئوية وهى درجة حرارة تدرك بسرعة وليست بالإرتفاع الكافى لتحويل أى كربونات كالسيوم موجودة إلى جير حى[٣].و الجِصُّ مادة رخوة هشة قابلة لإمتصاص رطوبة الهواء وأغلبة غير صالح لإنشاء البناء، ولكنه يستخدم فى زخرفة المبانى ؛ نظرًا لسرعة فعل أدوات النحت فى زخارفة وسهولة تشكيلها بالإضافة إلى سرعة إتقانها وإراحة الأعين الناظرة تجاه زخارفها فتساعد بدورها إلى الشعور بالبهجة ونعيم الحياة[٤] . وتعتبر الزخرفة بالجِصُّ من أكثر الزخارف المعمارية شيوعًا فى العمارة الإسلامية وقد إشتهرت بها العراق منذ العصور السابقة للإسلام فقد عرف العراقيون الزخرفة فى الجِصُّ فى العصور القديمة فقد كانت بلاد الرافدين غنية بحجر الكلس الذى يتم الحصول على الجِصُّ منه وذلك بحرقة ثم سحقة وطحنة[٥].وقد استخدم الجِصُّ أولاً

---

[١]جمال عبد الرحيم : الزخارف الجصية في عمائر القاهرة ، ص ٨، ٩.

[٢]حسن الباشا: الفنون الإسلامية والوظائف، مج.١، ص ٣٥٣.

[٣]لوكاس: المواد والصناعات عند قدماء المصريين، ص ١٢٦، ١٢٧.

[٤]جمال عبد الرحيم : الزخارف الجصية في عمائر القاهرة: ٩.

[٥]عبد العزيز حميد: «الزخارف المعمارية: الزخرفة في الجص»، الفصل ٧ في حضارة العراق، مج. ٩ دار الحرية، بغداد ١٩٨٥م، ص ٣٧١.

كمادة أساسية فى البناء ، ثم صار البناؤون يكسون به جدران الغرف والقاعات فأصبحت عندهم جدران ملساء ناصعة البياض، مما جعل البناؤون والصناع يعمدون إلى إضفاء طابع زخرفى على تلك الجدران المبيضة ولو بعد حين، فاتجهوا إلى زخرفتها بالحفر البارز أو الغائر مما أضفى عليها طابعًا فنيًا بديعًا[١].وقد إستخدم الفنان المسلم لتنفيذ العناصر الزخرفية على الجِصُّ أدوات حادة متنوعة مثل المثاقب والأزاميل المتفاوتة الغلظ وذات القطاع المستقيم أو المستدير حسب حجم ومحيط الزخارف المراد حفرها(لوحة ١، ٢) ، ومن الأدوات التى استخدمت أيضًا المكاشط المصنوعة من الصلب والمكاشط اللينة والمعروفة عند أهل الصنعة باسم (صلب هوا)، بالإضافة إلى المدقات الخشبية، وسكاكين المعجون(لوحة ٣)، وأنواع متعددة من الملاقط لعمل الزخارف الدقيقة[٢].

- الطرق المتبعة فى تنفيذ الزخارف الجصية [٣]:

إتبعت الزخارف الجصية الفاطمية المتأثرة فى شكلها بالزخارف المغربية والأندلسية طريقة واحدة فى تنفيذ الزخارف بمصر الفاطمية وهى :-

- طريقة الحفر المباشر على الجدران :

وتتم هذة الطريقة بالحفر المباشر على الجِصُّ(لوحة ٤) بعد تفريغ وتسوية مسطحات الجدران ثم تهذب بالنحت بعد جفاف الجِصّ ، ويكون التصميم هنا مسطحًا يختصر فيه التجسيم بحيث تظهر الأشكال الزخرفية وكأنها على مستوى واحد. ومن

---

[١]عبد العزيز حميد : الزخارف المعمارية: الزخرفة في الجص»، ص٣٧١.

[٢]جمال عبد الرحيم : الزخارف الجصية في عمائر القاهرة، ص ١١.

[٣]نفذت الزخارف على الجص خلال العصر الإسلامى بثلاث طرق وهى : طريقة الحفر المباشر على الجدران ، وطريقة الصب فى القالب ، وطريقة التلوين المعروفة باسم الفريسكو وهو أسلوب من أساليب التصوير على الجص وتنفذ الألوان عليه وهو رطب أى قبل تفاعلة الكيميائى وجفافة واحيانا تتم الألوان علية وهو فى حالة الجفاف التام وتستخدم لذلك الوان مائية جيرية، انظر: أبو الحمد محمود فرغلي، التصوير الإسلامي: نشأته وموقف الإسلام منه وأصوله ومدارسه ، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ،١٩٩١م، ص ٤٥.

المعروف أن هذة الطريقة كانت سائدة فى الأقطار الإسلامية منذ بداية العصر الإسلامى ، ونراها بوضوح فى زخارف مدينة سامراء ولاسيما طرازها الأول ، ثم انتقلت إلى مصر وظهرت فى الزخارف الجصية بالجامع الطولونى ، حيث تجلت مهارة المزوقين فى تلك الزخرفة فى الحفر المباشر على الجِصّ ، وانتقلت بدورها إلى العصر الفاطمى بل تطورت وازدادت وضوحًا ، وكاد التصميم المسطح أن يختفى فى التفاصيل الزخرفية ويحل محلة التصميم المجسم [١].وأغلب الزخارف الفاطمية المتأثرة بزخارف المغرب والأندلس نفذت بهذة الطريقة سواء كانت نباتية أو هندسية أو معمارية ، وكذلك الزخارف الكتابية حيث نلاحظ الآيات القرآنية تحفر مباشرة على الجِصُّ إذا كانت أشرطة أو أفاريز صغيرة ، أما إذا كبرت المساحة المراد زخرفتها فغالبًا ما تأخذ مقاساتها على الجدران ، وتُعمل فى وحدات منفصلة على الأرض ، وترقم هذة الوحدات ، ثم ترتب عند وضعها على الجدران خوفًا من أن يكون الفنان المنفذ لهذة الزخرفة لايعرف العربية أو غير حافظ لآيات القرآن الكريم[٢] .وهكذا فقد ظل الحفر المباشر متبعًا خلال العصر الفاطمى ، أى أن الزخارف حفرت مباشرة على الجِصّ ، ولم يتبع فيها طريقة الصب فى القالب ، التى إمتازت بأن زخارفها أكثر جمودًا بعيدة عن الحيوية الحركة ، بعكس الزخارف المحفورة مباشرة على الجص و التى بعدت تمامًا عن الجمود ، وازداد وضوح التفاصيل الزخرفية الداخلية فيها من تعرق أو عناصر دقيقة نباتية أو هندسية أو

---

[١]فريد شافعي: «زخارف وطرز سامراء»، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، الجزء ٢، المجلد ١٣؛ (ديسمبر ١٩٥١)، ص ٢-٧. ، وراجع ، أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها: المدخل ، دار المعارف، مصر ١٩٦١م، ص ١٢٧-١٣٢، وراجع، أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، مج. ١. العصر الفاطمي دار المعارف، مصر ١٩٦٥م ، ص ١٧٥، ١٧٦، وراجع:

Keppel Archibald Cameron Creswell, Early Muslim Architecture, Umayyads, early aAbbasids andtulunids, oxford, 1909, p.342-347.

[٢]جمال عبد الرحيم : الزخارف الجصية في عمائر القاهرة، ص ١١.

زخـارف العيـون والأقـراص ، كمـا أزدات الأرضـيات وضـوحًا ، وإختفـى التصـميم المسطح وحل محلة التصميم المجسم ، و امتدت الزخارف الجصية الفاطمية على مساحات كبرى بعد أن كانت مقصورة على أفاريز وأشرطة فى المسجد الطولونى، وملئـت الزخـارف الجصـية فـى العصـر الفـاطمى الشـبابيك ، وكوشـات العقـود ، وإطـارات المحاريب ، كما فى جامع الأزهر ، والحـاكم ، والجيوشـى ، ومشـهد أخـوة يوسف ، وقد تطلب هذا التطور فى طريقة الإخراج الفنى مزيدًا من الحذق والمهارة فى إستخدام المزوقين لأيديهم ، مما جعل للعناصر الزخرفية الفاطمية طابعًا خاصًا فى الإسلوب وطريقة التعبير[١] .

– التأثيرات المغربية والأندلسية الوافدة على الزخارف الجصية بالعصر الفاطمى :

تظهرالتأثيرات المغربية والأندلسية على الزخارف المحفورة على الجِصّ بمصر خلال العصر الفاطمى على العديد من العناصر الزخرفية المختلفة ، والتى يمكننا تقسيمها على النحو التالى :

اولاً: التأثيرات الوافدة على الزخارف النباتية :

١– زخارف السيقان والفروع النباتية المقسومة أو المزدوجة :

هى عبارة عن أغصـان وفروع نباتية مقسومة (Split Stems) رسمت علـى هيئـة خطوط مزدوجـة متلازمـة ومتوازيـة مـع بعضـها البعض، تنتشر بطريقـة حيويـة لتملـئ الشكل الزخرفـى وتتجـانس مـع حجـم المكـان الـذى تزخرفـة . وترجـع ظـاهرة إنقسـام العروق النباتية إلى أشرطة مزدوجة إلـى الغرب الإسلامى حيث شاع إستخدامها فـى زخـارف إسـبانيا وشـمال إفريقيـا[٢]، ونجـدها فـى : زخـارف تجويـف المحـراب بجـامع

---

[١] أحمد فكري : مساجد القاهرة ومدارسها، مج. ١، ص ١٧٥، ١٧٦.

[٢] ترجع ظاهرة إنقسام العروق و الزخارف النباتية إلى أشرطة مزدوجة إلى الفن الهندى المبكر حيث حفرت على الحجارة وذلك فى منحوتات بهراهوت التى ترجع إلى حوالى ١٥٠ ق.م ، وكذلك منحوتات سانشى التى

القيـروان (٢٤٨هـ/٨٦٣م)(لوحــة٥) ، وفــى زخــارف واجهــة جــامع الـثلاث بيبــان (٢٥٢هــ/٨٦٦م) (لوحـــة٦) وفـــى الزخـــارف الجصـــية بمدينـــة الزهــراء (٣٢٥-٣٥٢هـ/٩٣٦-٩٦٣م) (لوحــة٧) ، وفــى الزخــارف حــول الشــباك بكنيســة تراجــون (٣٤٩هـ/٩٦٠م) ، وفى زخارف جامع قرطبة حول المحراب (٣٥٠-٣٥٥هـ/٩٦١-٩٦٦م) (لوحة٨) وفى أماكن أخرى متعددة بنفس الجامع ، وعلى علبة من العاج إسـطوانية الشـكل بكنيسـة زامـورا[١](٣٥٣هـ/٩٦٤م)(لوحـة ٩) ، وعلـى حـوض مـن الرخام فى مدرسة بمراكش (٣٩٨هـ/١٠٠٨) (لوحة١٠- أ ، ب) ، وعلى علبة من العاج فى مدينـة بلنسية[٢](٤٤١هـ/١٠٤٩م)[١](لوحـة١١)، ومن المغرب الإسلامى

ترجع إلى القرن الأول ق.م ، وفى زخارف المعبد البوذى فى مدينة ماثور التى ترجع إلى القرن الثانى الميلادى. راجع، م. س. ديماند، دراسات في الزخرفة العربية الإسلامية ، القسم الثانى ، أصل طراز سامراء الثانى الزخرفى ، ترجمة ، علي مسعود البلوشى ، مجلة آثار العرب ، العددان ٧ ، ٨ ، ١٩٩٣ ، ١٩٩٤ ، ص٤٨. ثم انتقلت هذة الظاهرة إلى الفن البيزنطى حيث كانت معروفة ومنتشرة هناك، راجع: فريد شافعي، «الأخشاب المزخرفة فى الطراز الأموي»، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مجلد ١٤، الجزء ١ (مايو ١٩٥٢م، ص ٦٩، ولكن كانت هذة الظاهرة الزخرفية نادرة جدًا فى زخارف المنتجات الفنية من مصر فى العصر الأموى رغم كثرتها فى الفنون البيزنطية ، كما أنه لم يصادفنا منها أى شئ فى زخارف المنتجات الفنية فى العصر العباسى وما بعده إلى أن ظهرت بكثرة فى الزخارف الجصية من العصر الفاطمى ، و لم تظهر فى مصر إلا بعد فتح الفاطميين لها ونزوح كثير من أهالى الغرب الإسلامى إليها فأخذت التأثيرات المغربية والأندلسية من ذلك الوقت تظهر بكثرة فى مصر فى الزخارف المعمارية والفنية ، راجع : فريد شافعي: «زخارف وطرز سامراء»، ص ٣١.

[١]وهى إحدى علب المجوهرات التى صنعت على يد درى الصغير تعرف باسم (علبة مجوهرات صبح البشكنجية) أو (علبة الحكم الثانى) أو (علبة زامورا : نسبة إلى مكان حفظها السابق فى كاتدرائية زامورا الواقعة شمال غرب إسبانيا قبل أن يتم نقلها عام ١٩١١م إلى متحف الدولة الوطنى للآثار بمدريد ، تمتاز بما عليها من زخارف بارزة ، وإرتفاعها حوالى ١٨سم ، و قطرها ١٠,٣٠سم ، ومحفوظة بمتحف الآثار الوطنى بمدريد تحت رقم ٥٢١١٣. للمزيد من التفاصيل عنها، راجع ، محمد عبد العزيز مرزوق: الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٢م، ص ١٨٦، ١٨٧ ؛ وراجع الموقع الالكترونى :

https://goo.gl/mQ6NrU (Discover Islamic Art Virtual Museum,

[٢]هى عبارة عن علبة من العاج عثر عليها فى كنيسة بمدينة بلنسية وعليها زخارف بارزة محفوظة بمتحف الآثار الوطنى بمدريد تحت

رقم ٥٧٣٧١ . للمزيد من التفاصيل عنها، راجع: مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية فى المغرب والأندلس : ١٩٨ ، ١٩٩، وراجع

إنتقلت هذة الظاهرة الزخرفية إلى مصر فى الزخارف المحفورة على الجِصّ ونجدها فى :

-**الزخارف الجصية بالجامع الأزهر**(٣٥٩-٣٦١هـ/٩٧٠-٩٧٢م) فى الأجزاء المبكرة من بناء الجامع التى ترجع إلى عهد المعز لدين الله وأبنه العزيز بالله[٢]، وذلك فى .

- الزخارف الجصية المحفورة على جانبى المجاز القاطع والتى تظهر على هيئة سيقان نباتية حلزونية مزدوجة تشكل جامات دائرية تحصر بداخلها أنصاف مراوح نخيلية وأوراق نباتية محورة (شكل١، لوحة١٢).
- الزخارف الجصية المحفورة حول الشبابيك الجصية الأصلية بجدار القبلة القديم، وتظهر السيقان النباتية المزدوجة أو المقسومة تلتف بشكل حلزونى لتؤلف جامات دائرية تضم بداخلها عناصر نباتية من أوراق مدببة ومراوح نخيلية وأنصافها(شكل٢، لوحة ١٣) .
- زخارف طاقية المحراب الأصلى العتيق بجدار القبلة القديم وتملئ السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة طاقية المحراب وتتحرك بشكل حلزونى لتؤلف جامات دائرية تضم بداخلها أنصاف المراوح النخيلية (شكل٣، لوحة ١٤) .
- الزحارف الجصية بقبة الحافظ (قبة البهو) الواقعة على مدخل المجاز القاطع وتملئ السيقان النباتية كوشتى العقود الأربعة المدببة التى تحمل القبة أعلاها ، وتلتف هذة السيقان المزدوجة لتؤلف جامات دائرية تحصر

الموقع الالكترونى :

https://goo.gl/c9eJky (Discover Islamic Art Virtual Museum,,

[١]فريد شافعي : زخارف وطرز سامراء ، ص٣٠ ، ٣١.

[2]Farid M. Shafei, West Islamic Influences on Architecture in Egypt: Before the Turkish Period (Cairo: Cairo University Press, Cairo 1954,p.2.

بداخلها أنصاف المراوح النخيلية و الأوراق الخماسية الفصوص (شكل٤، لوحة ١٥) .

- **الزخارف الجصية بمحراب يحيى الشبية** الذى ينسب إلى القرن (٤هـ/١٠م) ومحفوظ بمتحف الفن الإسلامى[١] حيث زخرف كوشتى عقد المحراب بالسيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة والتى تتفرع على جانبى عقد المحراب وتنتهى بأوراق العنب الخماسية الفصوص ، وتظهر السيقان النباتية المقسومة على هذا المحراب أكثر تطورًا ووضوحًا عنها فى الجامع الأزهر (شكل٥، لوحة ١٦).

-**زخارف الشبابيك الجصية بالأجزاء العلوية من جدران الجامع الأقمر** (٥١٩هـ/١١٢٥م)[٢] حيث تظهر السيقان أو العروق المزدوجة متدابرة تزخرف المنطقة الواقعة أسفل التكوين الهندسى الذى يتوسط الشبابيك الجصية(شكل٦، لوحة١٧) .

-**زخارف الشبابيك الجصية التى تشغل المجنبة الشمالية الشرقية بجامع الصالح طلائع** (٥٥٥هـ/١١٦٠م)[٣]تلاشت هذة الشبابيك وحلت محلها حشوات ضحلة معقودة تشبه الشبابيك وكان عددها ست شبابيك ، ولم يبقى لنا منها سوى شباك واحد محفوظ بمتحف الفن الإسلامى تحت رقم (٢٣٨٨) ومقاساته (١,١٤ × ١,٥٢م)[٤]، وتتكون زخارف هذا الشباك من شريط من الكتابة الكوفية الشديدة

---

[١]أرجعه فريد شافعى إلى العصر الفاطمى وحدد تاريخة فيما بين تاريخ البدء فى بناء الجامع الأزهر (٣٥٩هـ) وتاريخ البدء فى بناء جامع الحاكم (٣٨٠هـ)، راجع ،

Farid Safii: Ibid , p.5. Creswell: The Muslim Architecture of Egypt , I , Ikshid and Fatimids oxfordClarendon Press , 1951,Plat number.114.c.

[2]Shafei: West Islamic Influences, 16.

[3]Shafei: West Islamic Influences,20.

[4]Creswell: The Muslim Architecture, vol. 1:p. 279, Plat number. 100.a.

الإزدهار نظمت بمهارة داخل إطار الشباك المعقود بعقد مسنم ونقرأ فيه ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾[1]، ونلاحظ أن كلمة أموالهم تسير من اليسار إلى اليمين عكس إتجاه الكتابة العربية ، ويتفرع من هذا النقش الكتابى الذى يشمل على الآية القرآنية الفروع والسيقان النباتية المزدوجة أو المقسومة والتى رسمت بحرية وحركة تملئ الشباك بأكملة وتتفرع بين الآية القرآنية متخللة الحروف وممتدة إلى وسط الشباك لتملئ الجزء الأوسط وتتحد مع المراوح النخيلية وأنصافها(شكل٧، لوحة١٨) .

– **الزخارف الجصية بالمحراب الأوسط بضريح إخوة يوسف (٥٠٠–٥٢٠هـ/١١٠٠–١١٢٥م)**[2]فقد زخرفت كوشتى عقد المحراب بعناصر نباتية تشمل على أزهار اللوتس التى يتفرع منها السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة وتلتف بشكل حلزونى لتملئ كوشتى عقد المحراب (شكل٨، لوحة ١٩) .

٢– زخارف المراوح النخيلية وأنصافها :

تعرف المروحلة النخيلية باسم الورقة النخيلية ، وهو إصطلاح لعنصر زخرفى نباتى متطور أصلاً عن رؤوس النخيل وظهرت فية المروحة النخيلية الكاملة وأنصافها ، وكان أول استخدام لها كعنصر زخرفى فى الفن الآشورى ، ولاشك أنه قد إستوحى من النخلة العراقية ثم أنتقل هذا العنصر إلى الفن البابلى الحديث ومنها أنتقل إلى الفنون الشرقية الأخرى مثل الفن الأخمينى الذى إعتمد فى الأساس على الفن الآشورى بشكل كامل تقريبًا[3]، كذلك إنتقلت المروحة النخيلية إلى الفن اليونانى

---

[1] قران كريم : «سورة التوبة»، الآية ١١١.

[2] Shafei, West Islamic Influences: 14 .

[3] عبد العزيز حميد: «الزخارف المعمارية (الزخرفة في الجص)، ص ٣٨٦.

وعرفت باسم الأنتيمون[١].وفى القرن الأول الميلادى إنتقلت إلى الفن الرومانى ومنها إلى الفن البيزنطى فى حين أن إنتقال المروحة النخيلية فى الفنون الإسلامية كان عن طريق الفنون التى كانت سائدة فى العراق قبل الإسلام[٢] . وقد إتخذت المروحة النخيلية الكاملة فى الفن الإسلامى شكل عبارة عن ورقة وسطى مدببة وورقتين جانبيتين تنثنيان نحو الأسفل ، أما أنصاف المراوح النخيلية فتكونت من نصف الورقة النخيلية الكاملة . وظهرت أنصاف المراوح النخيلية محفورة على الزخارف الجصية بمصر ومتأثرة فى شكلها بأنصاف المراوح النخيلية بالمغرب والأندلس، والتى ظهرت فى شكلين :

الشكل الأول : يمتاز بوضوح فصوص أنصاف المراوح النخيلية وبتتابعها خلف بعضها البعض ، ونجده فى زخارف محراب جامع قرطبة (٣٥٠-٣٥٥هـ/٩٦١-٩٦٦م) (لوحة ٢٠) ، وفى زخارف محراب جامع تلمسان (٥٣٠هـ/١١٥٣م) (لوحة ٢١).

الشكل الثانى : يمتاز بأنه رسم من فصوص متتابعة تتخللها زخارف على هيئة الأقراص والعيون ، وقد نشأ وتطور هذا الشكل من أنصاف المراوح النخيلية فى إسبانيا وشمال وأفريقيا ونجد أمثلتها فى: زخارف حوض من الرخام مؤرخ سنة (٣٩٣هـ/١٠٠٨م) ، وفى زخارف جامع تلمسان ، وزخارف جامع قرطبة (شكل٩)، وفى الزخارف الجصية بقصر الحمراء [٣] (شكل٩) ، (لوحة ٢٢، ٢٣).

---

[١]فريد شافعي، العمارة العربية في مصر الإسلامية، مج. ١، عصر الولاة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠م، ص ٩٥، ٢٢١.

[٢]عبد العزيز حميد : «الزخارف المعمارية: الزخرفة في الجص»، ص ٣٨٦؛ وراجع ، باسيليو بابون مالدونادو، الفن الإسلامي في الأندلس، ترجمة علي إبراهيم منوفي، مراجعة محمد حمزة الحداد، مج. ٢، الزخرفة النباتية،المشروع القومي للترجمة ٣٥٣،٣٥٤ ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢م ، ص ١٢٥.

[3]Farid Safii :West Islamic, p.18,20. Georges Marcais: Les échanges artistiques entre L’egypte et les pays musulmans occidentaux, Hespéris, vol.19, 1934, pp.100,

وأنتقلت هذة الزخارف من المغرب الإسلامى إلى مصر وظهرت بوضوح على الزخـــارف الجصـــية التـــى تزخـــرف الشـــبابيك العلويـــة بجـــامع الصـــالح طلائع(٥٥٥هـ/١١٦٠م) وظهرت على الشبابيك بنفس الشكلين السابقين

- **الشكل الأول** : يظهر على هيئة شريط ضيق من أنصاف المراوح النخيلية المتتابعة خلف بعضها البعض كإطار يحدد الشبابيك الجصية المفتوحة بمقدم الجامع (شكل ١٠، لوحة ٢٤).
- **الشـكل الثـانى** : تظهر أنصاف المراوح النخيلية ذات الأقراص والعيون مرسومة بطريقة أكثر حيوية وحركة تزخرف وسط الشباك الجصى ، وتتخلل حروف الكتابات الكوفية المحيطة بالشباك ، وذلك بزخارف الشبابيك الجصية التى كانت تشغل المجنبة الشمالية الشرقية ، والتى لم يتبق لنا منها سوى شباك واحد محفوظ بمتحف الفن الإسلامى[1](الشكلان ٩ ، ١١، لوحة ٢٥).

ثانيًا: التأثيرات الوافدة على الزخارف الهندسية :

١- زخارف الأرابسك الهندسى :

الأرابسك هو إصطلاح زخرفى يقصد به مجموعة مكررة تملأ الفراغات وتتكون من عنصرين زخرفيين أو أكثر متشابكين تشابكًا هندسيًا متماثلاً أو منتظمًا ، ومن خصائصة الفنية أن تكون زخارفة المحفورة مسطحة ليست فيها تجسيم أو بروز وأن يكون له مسطحان أحدهما بارز وهو الذى ترسم علية الزخارف الرئيسية والثانى

101.

[1]عن هذا الشباك راجع ،

Creswell: M. A.E,p.279 , plat number.100.a .

غائر وهو الذى يمثل الأرضية وترسم عليه عناصر تفصيلية محفورة[١].ويتميز الأرابسك بالجمع بين الخطوط الهندسية والأشكال النباتية أو صياغة تلك الأشكال مع تلك الخطوط ، ويتم ذلك بأن يقوم الفنان بتقسيم السطح المراد زخرفتة إلى مناطق رئيسية رأسية وأفقية تتكون من مربعات أو مستطيلات ثم يحدد الفنان نقطة تقاطع قطرى كل منهما ويجعل من هذة النقطة مراكز يرسم حولها مربعات أو مستطيلات متداخلة بحيث تتكون منها مضلعات نجمية أو أن رؤوس هذة المضلعات تنتهى بمثلثات فيتشكل الشكل النجمى الثمانى الرؤوس، ويتكرر رسم هذة الأشكال الهندسية المجردة من منطقة إلى منطقة تكرار اللانهاية الإفتراضية التى لاتوقفها غير حدود السطح المعد للزخرفة[٢]. وهذه هى الخطوة الهندسية الأولى وتتبعها الخطوة النباتية وقوامها الشريط أو الفرع أو الغصن النباتى الذى يقوم الفنان بتوزيعة داخل الأشكال الهندسية توزيعًا متناسقًا بحيث تتشابك وتتداخل الأفرع النباتية مع بعضها داخل الأشكال الهندسية ، ثم يملئ الفنان بعد ذلك الفراغات الناتجة بالوريقات النباتية أو المراوح النخيلية والبراعم والأزهار على أن تكون متناسبة فى أحجامها وأوضاعها من حيث التقابل والتدابر والتماثل[٣]. ونلاحظ أن الفنان المسلم لم يتقيد بقواعد مرسومة لأشكال الأرابسك وإنما أختلفت تعبيراتهم ولكنهم إلتزموا جميعًا بمبادئ رئيسية تتلخص فى ، تنسيق الأشكال النباتية داخل وحدات هندسية ، تكرار الأشكال الهندسية على إمتداد السطح الزخرفى تكرارًا تختلط فيه البداية والنهاية

---

[١] أحمد فكري: مساجد القاهرة ومدارسها، العصر الفاطمى مج. ١: ١٨٣.

[٢] أحمد فكري: المرجع السابق: ١٨٤.

[٣] أحمد فكري: المرجع السابق: ١٨٤، ١٨٥.

، تعانق وتشابك الأغصان والفروع النباتية ، ملئ الفراغات بالعناصر النباتية المختلفة ، إحداث التماثل بين الوحدات الزخرفية[١].

وقد تكاملت هذة المبادئ الرئيسية فيما تبقى من زخارف إحدى الشبابيك الجصية بجدار القبلة إلى يسار المحراب بجامع الحاكم (٣٨٠-٤٠٣هـ/٩٩٠-١٠١٢م)[٢] (شكل١٢،لوحة ٢٦)، والتى يظهر فيها التقسيم إلى مناطق هندسية بداخلها الزخارف النباتية، ويتكون الشباك من أشرطة متداخلة تشكل نجمة من ثمانية فصوص، تتقابل رؤوسها فتشكل فيما بينها أشكال نجمية من أربعة رؤوس، ويفصل النجوم الثمانية الفصوص عن بعضها مربع وضع على رأسه تتقاطع بداخلة الأشرطة المكونة للنجمة الثمانية الفصوص، فيظهر أمامنا أربعة معينات صغيرة مجوفة الوسط، أما الأشكال النجمية الثمانية فيتوسط كل منها فرعان نباتيان يتفرع من كل منهما مروحة نخيلية إمتازت بإستطالة رؤوسها بحيث أصبحت مدببة ، وباستدارة فصوصها المزدوجة والثلاثية بحيث بدت دائرية الشكل ، أما الصلبان فيشغلها زهرة كأسية ثنائية الأوراق لها مركز منخفض ، ويتوسط مركز الزهرة ثقب دائرى، ولهذة الزهرة الكأسية ساق طويلة يتفرع منها ورقة نباتية ثنائية . ويظهر فى هذا الشباك التقسيم إلى مناطق هندسية تشكل مضلعات نجمية من أربعة رؤوس، كما يظهر إمتداد الأغصان والفروع النباتية من تعرجات وانثناءات بين النجوم الرباعية الفصوص، و يظهر العنصر النباتى داخل هذة المناطق مكون زهرة كأسية ثنائية الأوراق لها مركز منخفض، ولهذة الزهرة ساق طويلة يتفرع على جانبيها أوراق نباتية ، وتظهر الوريقات النباتية ذات الفصين تملئ الفراغات وتنبت من السيقان والأغصان

---

[١]أحمد فكري: المرجع السابق: ١٨٦.

[٢]أحمد فكري: المرجع السابق: ١٨٧.

المتعرجة ، ويظهر على هذا الشباك التناسق والتماثل وكذلك التدابر فى الأوراق النباتية ذات الفصين وتتضح الرشاقة فى إنحناءات الفروع وانثناءات الوريقات[١].

ويعد هذا الشباك الجصى هو أول مثال لتكوين الأرابسك الذى إمتاز به الفن الإسلامى، حيث جمعت زخارف هذا الشباك بين العناصر الهندسية والنباتية[٢]، وتظهر التأثيرات الأندلسية على هذا الشباك حيث تتشابة العناصر النباتية فى هذا الشباك إلى حد كبير مع زخارف مدينة الزهراء(لوحة ٢٧) ، ومع الزخارف النباتية التى ترجع إلى عهد الخليفة الحكم الثانى بجامع قرطبة (٣٥٥هـ/ ٩٦٦م)[٣]، وفى زخارف المدخل المؤدى إلى المقصورة بجامع قرطبة (لوحة٢٨).

٢- الأشكال المحارية ذات الضلوع الإشعاعية المجوفة :

هى عبارة عن سرة أو قرص مستدير تشع منه ضلوع أو أخاديد متوازية عميقة الحفر بحيث تتخذ شكل المحارة المفصصة أو أشعة الشمس ، وترجع هذة الزخرفة فى أصولها إلى الفن المصرى القديم حيث كانت تمثل أشعة قرص الشمس (آتون) بمصر القديمة[٤].وقد انتشر إستعمال الطواقى المحارية ببلاد المغرب حيث كانت منتشرة إنتشارًا كبيرًا فى تلك البلاد تبدأ من منتصف القرن الثالث وحتى القرن السادس الهجرى ، وتظهر أمثلتها فى الحنيات الركنية التى تزين أركان القبة بجامع القيروان (٢٤٨هـ/٨٦٢-٨٦٣م) (شكل١٣ ، لوحة ٢٩) وفى تجاويف بأسفل قبة نفس الجامع (شكل١٤) ، وفى داخل تجويف المحراب الرئيسى بنفس الجامع (لوحة٣٠) ، وفى الحنيات الركنية بأركان القبة بجامع الزيتونة (٢٥٠هـ/٨٦٤م)

---

[١]أحمد فكري: المرجع السابق: ١٨٨.

[2]S.Flury: Die ornamente der Hakim und Ashar Moschee, materialien zur Geschichte der älteren kunst des islam , Heidelberg , 1912, p.22.

[٣]عبد العزيز سالم، «التأثيرات المتبادلة بين مصر والمغرب»، ص ٣٩٦.

[٤]عبد الناصر ياسين، الفنون الزخرفية الإسلامية، مج. ١، ص ٧٨٦.

(لوحة ٣١- أ) وفى أعلى كوشات عقود رواق المحراب بجامع الزيتونة ، وقد تميزت طواقيها المحارية بأنها مرتكزة على عمودين رشيقين فأصبحت تلك التجاويف الزخرفية أقرب إلى أشكال المحاريب (شكل ١٥- أ) ، وظهرت بنفس الشكل على الزخارف الجصية بمئذنة جامع صفاقص(لوحة٣١- ب)، كما نجدها كذلك تشغل تجاويف بجامع سدراته بالقرن ٣-٤ هـ/٩-١٠م (شكل١٥- ب) ، وفى مئذنة قلعة بنى حماد فى الجزائر(شكل١٦) ، كما ظهرت الطواقى المحارية فى محرابى دار شعبان ومسجد الدر بالمنستير اللذان ينسبان إلى القرن ٣هـ/٩م كما نجدها فى أقدم المحاريب الفاطمية بشمال أفريقيا وهو محراب جامع المهدية حيث قسم النصف السفلى من هذا المحراب إلى تسع حنيات رأسية طولية (شكل١٧) ، يعلو كل حنية منها طاقية محارية الشكل[1] .

و انتقلت هذة الظاهرة الزخرفية إلى مصر فى الزخارف المحفورة على الجِصّ ونجدها فى :

- **محراب مشهد**[2] **يحيى الشبية** المؤرخ بالقرن (٤هـ/١٠م) وهو عبارة عن حنية مجوفة ذات عقد مدبب يرتكز على عمودين إسطوانيين وللحنية طاقية على هيئة

---

(1) عبد الناصر ياسين ،المرجع السابق، ص ٧٨٧؛ وراجع ،

Shafei, West Islamic Influences: p. 15,16.

(2) يقصد بكلمة مشهد فى اللغة : مجمع الناس ومحضرهم ومحفلهم وكل مكان يشهد الخلق ويحتشدون به، والمشهد يطلق على المكان الذى يدفن فيه الشهيد واحيانًا يوضع فيه نصب تذكارى ويطلق عليه أسم مزار، ويذكر أيضًا أن المشهد هو إسم مكان من الشهادة أو الشهيد كما هو معروف كل من يقتل فى سبيل الله ومن ثم كان أول مدفن أطلقت علية لفظة الشهيد هو مشهد الإمام الحسين بن علي حيث دفن فى المكان الذى استشهد فيه، والمشهد من الناحية المعمارية والأثرية، هو كل ضريح أو مقام ألحق به مصلى بقصد الترحم على صاحب هذا الضريح أو المقام، وذلك لضمان وصول ثواب ذلك إليه عند زيارته من ناحية وكنوع من أنواع تلمس البركة لدية من ناحية أخرى شريطة أن يكون لصاحبة من القوى الجاذبة لدى جمهور الزائرين أو لدى مريدية كأن يكون هذا المقام لأحد أفراد آل البيت أو لأحد الأولياء الصالحين، انظر: ممدوح محمد السيد حسنين: المشاهد الباقية بالقاهرة في العصر الفاطمي ، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، م٢٠٠٣م، ٢٦، ٣٠.

محارة شمسية تتألف من ثلاثة عشر ضلعًا مجوفًا تتوسطها جامة دائرية بداخلها وريدة سداسية الفصوص (شكل١٨، لوحة ٣٢).

– **المحراب الأوسط بمشهد السيدة أم كلثوم** (٥١٦هـ/١١٢٢م) (شكل١٩، لوحة ٣٣) ويظهر المحراب على هيئة حنية نصف دائرية يتوجها طاقية محارية على شكل محارة مشعة، تشمل على تسعة أضلاع وأخاديد عميقة الحفر تتوسطها سرة زخرفية بارزة تتألف من ضلوع متموجة متوازية ، تنبثق من مركز واحد ومن هذة السرة تشع الأضلاع التى يتناوب فيها الشكل المستدير مع شكل حرف (V) باللغة الإنجليزية ، وتعد هذة الطاقية هى أقدم طاقية محارية فى عمارة مصر الإسلامية كما تعد من التأثيرات المغربية التى تطورت فى العمارة الفاطمية ، وظهرت أمثلة هذة الطاقية المحارية التى تنتهى ضلوعها بشكل أنصاف دوائر وشكل حرف(V) وضعت بالتناوب فى حنيتين بطاقيتين محاريتين تقعان على الواجهة الجنوبية الشرقية من مئذنة قلعة بنى حماد بالجزائر، وربما تعود هذة المئذنة إلى مابعد عام (٣٩٨هـ/١٠٠٧م)[١]

– **محاريب مشهد السيدة رقية** (٥٢٧هـ/١١٣٣م) ، حيث يضم المشهد خمسة محاريب مجوفة صفت بجدار القبلة[٢]، والمحرابان الآخران يقعان على الرواق الذى

---

[١]وقد تكررت هذة الظاهرة الزخرفية للطاقية المحارية التى يتناوب فيها الشكل المستدير مع شكل حرف (V) باللغة الإنجليزية على الزخارف المحفورة على إطار باب مارستان نور الدين (٥٤١-٥٦٩هـ/١١٤٦-١١٧٣م) بحلب وعلى العقد العاتق فوق عتب المدخل الأوسط بجامع صالح الدين فى ميافارقين وحول نافذة مئذنة جامع الدبّاغة بحلب وعلى قطعة من الحجر بمتحف القسطنطينية، راجع:

Creswell: The Muslim Architecture, vol. 1:p. 240, fig. 136; 140. .

[٢]يذكر الدكتور عبد العزيز سالم أن فكرة المحاريب الثلاثة التى ظهرت فى بعض جوامع وأضرحة مصر الفاطمية مشتقة من جامع قرطبة فقد كانت من بين الأعمال التى أجريت فى هذا الجامع أثناء فترة حكم المستنصر سنة ٣٥٤هـ ، حيث استحدث على جانبى محراب الجامع عقدين للبابين المفتوحين على يمين ويسار المحراب والذى كان أحدهما يؤدى إلى الساباط والآخر إلى المخزن فظهر هذان العقدان وكأنهما محرابان على جانبى المحراب الأصلى الأوسط، راجع: عبد العزيز سالم: «التأثيرات المتبادلة بين مصر

يتقدم القبة ، وتظهر الطواقى المحارية فى هذا المشهد أكثر تطورًا فى شكلها عن الطواقى المحارية فى كلاً من محراب مشهد يحيى الشبية ، والمحراب الأوسط بمشهد أم كلثوم . ويتكون المحراب الأوسط الرئيسى بمشهد السيدة رقية (شكل ٢٠، لوحة ٣٤) من حنية نصف دائرية تتوجها طاقية مشعة من ستة عشر ضلعًا ، تنبثق ضلوعها من دائرة وسطى، وزخرفت الأضلاع المشعة بحبيبات اللؤلؤ الصغيرة ، وبزخارف السلسلة الهندسية وذلك بالتبادل بين الأضلاع المشعة .أما المحرابين الجانبيين الواقعان على يمين ويسار المحراب الأوسط فهم متشابهان(شكل ٢١، لوحة ٣٥، أ، ب) حيث يتكون كلاً منهما من حنية ذات عقد مدبب ، يتوجها طاقية على هيئة محارة شمسية تتألف من تسعة أضلاع ، تنبثق من مركز واحد أوسط عبارة عن دائرة مركزية ، وزخرفت أضلاع المحارة المشعة بعناصر زخرفية من حبيبات اللؤلؤ ،وزخارف الأقراص المثقوبة الوسط ، كما زخرف بعضها بشكل بيضاوى طويل وحبة لؤلؤ، وضعتا بالتناوب ، وتتبادل هذة الزخارف بين الضلوع المشعة ، وتنتهى ضلوع المحارة المشعة بتسعة عقود مسنمة تمثل نهاية المحارة الشمسية . كما تظهر الطواقى المحارية بالمحرابين الجانبيين بالواجهة الشمالية الغربية فى الرواق الذى يتقدم القبة على يمين ويسار الباب المؤدى إلى حجرة الضريح ، والمحرابين متشابهين تمامًا (شكل ٢٢، لوحة ٣٦، أ، ب) حيث يتكون كلاً منهما من حنية نصف دائرية يتوجها طاقية محارية من ثلاثة عشر ضلعًا تخلو تمامًا من العناصر الزخرفية .

– **محراب ضريح محمد الحصواتى** (٥٢٠–٥٤٥هـ/١١٢٥–١١٥٠م) (شكل ٢٣، لوحة ٣٧) ويظهر المحراب على هيئة حنية نصف دائرية مجوفة ، يتوجها طاقية

والمغرب»،ص٣٩٧؛ وراجع ، عبد العزيز سالم: «بعض التأثيرات الأندلسية»، ص ٨٩.

على هيئة محارة شمسية من ضلوع إشعاعية مجوفة ، يبلغ عددها إثنى عشر ضلعًا تنبثق من سرة دائرية ، وزخرفت الضلوع الإشعاعية بأقراص مستديرة مثقوبة الوسط ، وبزخارف نباتية مكونة من سيقان حلزونية تنبثق منها أوراق نباتية ثنائية الفصوص، ووضعت هذة الزخارف النباتية والهندسية بالتبادل على الضلوع البارزة .

٣- زخارف الصلبان التى تتخللها الأشكال النجمية والدوائر :

زخرف تجويف المحراب الأوسط بمشهد السيدة أم كلثوم بشريط عريض من زخارف هندسية عرضة ٦٧سم ،(شكل ٢٤ أ،ب ، لوحة٣٨) ويظهر هذا الشريط على هيئة أشرطة متداخلة مزخرفة بحبيبات اللؤلؤ وتجرى هذة الأشرطة أفقيًا ورأسيًا وتدور ٤٥° درجة عند الفواصل العادية بحيث تتقاطع مع بعضها البعض بزوايا يمنى ، وتكون بذلك تشابكًا من صلبان رباعية الأضلاع، وتحصر هذة الأشرطة المتقاطعة فيما بينها أشكال نجوم ذات ثمانية رؤوس تضم بداخلها دوائر تحتوى كلاً منها على كلمتى " محمد" و " علي" بالتبادل[1]، ويعد هذا الشريط العريض ذو الزخارف الهندسية من التأثيرات المغربية القادمة من شمال أفريقيا ونجد أمثلتها على قطعة من الجص عثر عليها بالقاعة الشمالية من المبنى الأوسط من قصر بنى حماد بالجزائر ، وعلى زخارف الفسيفساء الزجاجية والبلاطات الخزفية بقلعة بنى حماد بالجزائر[2] (لوحة٣٩)، وهى تتطابق مع زخارف تجويف محراب مشهد السيدة أم كلثوم، وفى

---

[1] Creswell, The Muslim Architecture, vol. 1:p. 239.

[2] Shafei, West Islamic Influences,p16 ; Creswell: The Muslim Architecture, vol. 1,p. 240,fig.137

ويحتوى المتحف الوطنى للآثار والفنون الإسلامية بالجزائر على لوحة جدارية من الخزف ذو البريق المعدنى تظم نجوم سداسية وأشكال صلبان وقد زخرفت الصلبان بالأقراص المثقوبة الوسط والنقوش الكتابية، الرقم المتحفى لهذة القطعة (ii.c.185) وأبعادها من :

(الطول:٩٦سم، العرض:٣٠,٥٠سم ، قطر النجوم: ٢١سم ، قطر الصلبان ٢١سم) أنظر الموقع الالكترونى :

https://goo.gl/KWeYDr (Discover Islamic Art Virtual Museum,

كلتى القطعتين سواء الموجودة بقلعة بنى حماد أو مايشغل تجويف محراب مشهد السيدة أم كلثوم نجد أشرطة متداخلة فى بعضها البعض مزخرفة بحبيبات اللؤلؤ الصغيرة تجرى بزوايا يمنى لتشكل أشكال صلبان ونجوم من ثمانية رؤوس بداخلها دوائر عليها كتابة كوفية[١].

ثالثًا: التأثيرات الوافدة على العناصر المعمارية :

١- العقد المركب :

هو عبارة عن عقد ثلاثى الفتحات ، ويتكون من رأس عقد مدبب يتكئ على طرفى عقدين نصفى دائريين ، ويتصل بهما بخطين يرسمان زاوية حادة ، وقد تنوعت أشكال هذا العقد المركب ورسمت رأسة أحيانًا على هيئة عقد نصف دائرى وأنبعجت أحيانًا أخرى طرفاه ثم تقوست لترسم إنبعاجًا آخر عكسيًا[٢] ، ويطلق فريد شافعى على هذا النوع من العقود أسم الطاقية القالبية (Mould Hood)[٣]وذلك لأنها تتخذ شكل القالب الزخرفى . ويعد هذا العنصر الزخرفى من التأثيرات المغربية التى إنتقلت إلى مصر فى العصر الفاطمى، حيث نجد أقدم أمثلتها بجامع القيروان محفورة على كتلة من الرخام شرق المحراب (لوحة ٤٠) وتحمل نصًا كتابيًا يشير إلى أنها تنسب إلى عصر الأغالبة ، والمثال الثانى وجد بقلعة بنى حماد بالجزائر (شكل ٢٥)خلال القرنين ٤-٥هـ/ ١٠-١١م ، وعلى مئذنة جامع صفاقس التى ترجع إلى أواخر القرن ٤هـ/١٠م (لوحة٤١) ، وعلى جانبى باب أجناو بمراكش (لوحة٤٢) . وانتقل هذا

---

[١]يعد هذا الشريط الزخرفى ذو الزخارف الهندسية بوسط محراب مشهد أم كلثوم أسفل الطاقية المحارية فريدًا من نوعة، ولم يظهر مرة أخرى إلا فى زخارف برج الظفر بالقلعة (٥٧٢هـ/١١٧٦م) كزخرفة للقبو المنحدر بدرج السلم المؤدى إلى باب السر على الجانب الأيمن من البرج، راجع :

Creswell: The Muslim Architecture, vol. 1:240

[٢]فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، مج. ١، ص ٢٠٣ .

[3]Farid M. Shafei, “An Early Fatimid Mihrab in the Mosque of Ibntulun”, Bulletin in the Faculty of Arts: Cairo University,vol. 15, no. 1 (May 1953):p. 75.

العنصر الزخرفى إلى مصر، ويظهر هذا العقد المركب أو الطاقية القالبية داخل عقد المحراب الجصى المسطح الواقع غرب دكة المبلغ بجامع أحمد بن طولون (شكل٢٦، لوحة ٤٣) ، ويؤرخ هذا المحراب فى العصر الفاطمى بنهاية القرن ٤هـ/١٠م[١] .

رابعًا: التأثيرات الوافدة على النقوش الكتابية :

١- الخط الكوفى المضفر :

هو نوع من الخط الكوفى plated kufic بولغ فى تعقيدة إلى حد يصعب تميز العناصر الخطية فيه عن العناصر الزخرفية ، وقد تضفر حروف الكلمة الواحدة فيتشكل هيئة عقد مفصص ، أو تضفر حروف كلمتين متجاورتين أو أكثر لينشأ من ذلك لوحة فنية تصل إلى ذروة الجمال الفنى بتضافر سيقانها وتعانق رؤوسها ، ويمتاز هذا النوع بإضافة عناصر خطية بحيث تكاد تتغير المميزات الأصلية للخط ، وتضفر القوائم التى كانت عمودية فتصبح كا الضفائر ذات الأفرع المتداخلة ، ويعتمد هذا الخط إعتمادًا كبيرًا على ظهور خط وأختفاء الآخر تحته بالتبادل وهى أهم صفات التضفير[٢]. وظهر هذا النوع من الخط فى العصر الفاطمى محفورًا على الجِصّ بالحفر البارز، وذلك فى النقش الكتابى الذى يتوسط المحراب الجصى المسطح الواقع غرب دكة المبلغ بجامع أحمد بن طولون وينسب هذا المحراب إلى

---

[1] Farid Shafii: An early Fatimid, p. 75.fig, 13-15. Farid Shafii: West Islamic, p.9.

[٢] فرج حسين فرج الحسيني، النقوش الكتابية الفاطمية على العمائر في مصر، تقديم إسماعيل سراج الدين، دراسات في الخطوط ٤ ، الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧م، ص ٦٧، ٦٨،وقد أنتشر هذا النوع من الكتابات الكوفية فى شرق العالم الإسلامى وغربة فى وقت واحد ومن أشهر أمثلته الشرقية وأكثرها تعقيدًا النقوش الكتابية بضريح بيرى عالمدار بإيران الذى انشئ فى سنة ٤١٨هـ/١٠٢٧م، راجع: محمد عبد المنعم الجمل، قصور الحمراء: ديوان العمارة والنقوش العربية، تقديم إسماعيل سراج الدين، دراسات في الخطوط ٢ (الإسكندرية:
مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٤م ، ص ٢٠٩.

العصر الفاطمى فى نهاية القرن ٤هـ/١٠م (شكل٢٧، لوحة ٤٣)، وتتضمن الكتابة على هذا المحراب لفظ الجلالة " **الله**" وقد كتبت العبارة بأسلوب كان معروفًا فى فنون المغرب الإسلامى، وهو تشابك قوائم الحروف مكونة فى الوسط شكل عقد مفصص ولقد أتبع هذا الإسلوب فى شمال إفريقيا، ولكنه كان يظهر على فترات زمنية متباعدة خاصة فى العصور المبكرة من تاريخ المغرب الإسلامى أما فى العصور الوسطى فقد إزدهر فيها هذا الإسلوب من الكتابات الكوفية وانتشر وأتسع إستخدامة(١). وتظهر أقدم الأمثلة التى عثر عليها تحمل النقش الكتابى "**الله**" بطريقة تتشابك فيها قوائم الحروف بحيث يتكون فى الوسط شكل عقد مفصص كانت موجودة ضمن بسملة محفورة على شاهد قبر فى القيروان مؤرخ عام (٤٤٠هـ/١٠١٨م) (شكل٢٨ ،لوحة ٤٤)، ويظهر المثال الثانى بقصبة الودايه بالرباط فى نهاية القرن (٦هـ/١٢م)، وفيها بدأ النقش الكتابى يتطور شيئًا فشيئًا فظهرت الكتابة الكوفية تتكون من كلمتين هما " **العزة لله**" (شكل٢٩)، ويظهر المثال الثالث بجامع توزر(٥٩٠هـ/١١٩٣م) فى كلمتى "**الحمد لله**" (شكل٣٠) ، كما تظهر أمثلتها بكتابات جامع أبو مدين بتلمسان (٧٣٩هـ/١٣٣٩م)،(لوحة٤٥) وقد تطور هذا الأسلوب من الكتابات الكوفية المضفرة التى تُكون من تعانقها شكل عقد مفصص فى الأندلس وتظهر أمثلتة بكتابات قصور الحمراء (لوحة ٤٦) ، أما الخطوة الأخيرة لتطور ذلك النوع من النقوش الكتابية فنتتبعة من خلال ظهور كلمة أو أكثر على إحدى الجوانب وتكرارها معكوسة على الجانب الآخر، وتظهر أمثلة هذا النوع من الزخرفة الكتابية فى تونس فى المسجد الجامع بالقيروان وذلك فى المقصورة وباب المكتبة (٤٣١هـ/١٠٣٩م) وفى كتابات جامع تازة المضفرة

---

(1)Farid Shafii: An early Fatimid, p. 76.

(٥٢٩هـ/١١٣٤م) ، وفى كتابات جامع سيدى أبو الحسن فى تلمسان (٦٩٦هـ/١٢٩٦م) ، وفى جامع أبو مدين بتلمسان (٧٣٩هـ/١٣٣٩م)، وفى كتابات باب شلا(٧٣٩هـ/١٣٣٨م) ، وفى كتابات مدرسة أبوعنانية (٧٥٢-٧٥٦هـ/١٣٥٥م) ، وفى كتابات قصور الحمراء فى النصف الثانى من القرن ٨هـ/١٤م[1]، وفى كتابات برج الأسيرة (لوحة٤٧) وتشير هذا الأمثلة إلى أن مصدر تلك السمة الزخرفية كان المغرب الإسلامى ؛ إذًا فهو المكان الذى نبعت منه تلك الزخرفة ثم انتقلت إلى مصر فوجدناها محفورة على الجص ، وذلك ضمن العديد من السمات المغربية الأخرى التى ظهرت فى مصر خلال العصر الفاطمى .

٢- الشريط الكتابى الدائر بمربع قبة المحراب :

يعد هذا الشريط الكتابى الجصى الدائر بمربع قبة المحراب من التأثيرات المغربية القادمة من شمال أفريقيا وتظهر أقدم أمثلته بقبة محراب جامع سوسة (٢٣٦هـ/٨٥٠-٨٥١م)، ثم فى قبة محراب جامع القيروان (٢٤٨هـ/٨٦٢-٨٦٣م) (لوحة ٤٨)، ثم فى قبة محراب جامع الزيتونة بتونس(٢٥٠هـ/٨٦٤م)[2](لوحة ٤٩)، ومن المغرب إنتقلت هذة الظاهرة إلى النقوش الكتابية الجصية الفاطمية وتظهر أمثلتها فى :

- **قبة المحراب بجامع الحاكم** (٣٨٠-٤٠٣هـ/٩٩٠-١٠١٢م) عبارة عن شريط من الكتابات الكوفية الجصية المنفذة بالخط الكوفى المزهر المحفور فى الجِصّ ، يجرى حول أضلاع المربع أسفل منطقة إنتقال القبة (لوحة ٥٠) . وسجل على هذا الشريط

---

(1) إبراهيم جمعة : دراسة فى تطور الكتابات الكوفية على الحجارة فى مصر فى القرون الخمسة الأولى للهجرة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٦٩م، ص٤٥ ، ٤٦ . وراجع ،

Farid Shafii: An early Fatimid, p.77, 78. Farid Shafii: West Islamic, p.9, 10.

(2) Farid Shafii: West Islamic, p.6

الكتابى الجصى آيات من القرآن الكريم، تبدأ الكتابة على الضلع الجنوبى الشرقى لمربع القبة وتستهل بالآيه الأولى من سورة الفتح ، وتستكمل على الضلع الشمالى الشرقى والشمالى الغربى وينتهى النص القرآنى على الضلع الجنوبى الغربى بالآيه الرابعة من سورة الفتح ، ويبلغ طول ضلع المربع الذى يكون قاعدة القبة ٦م[١] . وأمتازت هذة الكتابات الجصية بأنها منفذة بالخط الكوفى المزهر تزهيرًا كاملاً **(Rich Floriated Kufic)** وفى هذا النوع من الخط الكوفى تظهر نهايات الحروف على هيئة أوراق ثنائية أو ثلاثية الفصوص بالإضافة إلى الأزهار والأفرع النباتية المتسلقة والحلزونات واللولبيات النباتية التى تنمو من نهايات أو من وسط الحروف[٢]، وتخرج هذة الأفرع النباتية من الأطراف العلوية لقوائم الحروف وتتوزع على الفراغ توزعًا عادلاً فتملؤه بما ينبعث منها من الوريقات مكونه بذلك عنصرًا زخرفيًا يستلفت النظر ويقاسم العنصر الكتابى[٣]. وتتصف هذة الكتابات بأنها شديدة البروز كما تتصف بالرشاقة وملاحة الرصف وحسن الإنفاذ وتناسب الحروف والرونق وجمال الزخارف النباتية[٤]، التى تشهد على حرص الفنان على عدم ترك

---

[١]أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، مج. ١، ص ٧٠، ويمتاز هذا الشريط الكتابى الدائر بمربع قبة المحراب بإنحناء الحافة العلوية له وإمتدادها نحو الأمام وهى تعد من التأثيرات المغربية القادمة من جامع سوسة (٢٣٦هـ/٨٥٠-٨٥١م) وانتقلت هذة الظاهرة إلى مصر ونجدها فى النقوش الكتابية الجصية بضريح إخوة يوسف (٥٠٠-٥٢٠هـ/١١٠٠-١١٢٥م) وفى النقوش الكتابية الجصية بضريح محمد الحصواتى (٥٢٠-٥٤٥هـ/١١٢٥-١١٥٠م)، وراجع:

Shafei, West Islamic Influences,p. 6.

[2]Adolf Grohmann, “The Origin and Early Development of Floriated Kūfic”, Ars Orientalis ,vol.2 (1957),p. 183.

[٣]إبراهيم جمعة: دراسة في تطور الكتابات الكوفية، ص ٢٣٥ .

[٤]إبراهيم جمعة : المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

فراغ خالٍ من الزخرفة بين الحروف، حتى كادت الكتابة أن تختفى بين الأغصان المتشابكة والفروع النباتية الملتفة[١]

-**قبة المحراب بمشهد الجيوشى** (٤٧٨هـ/١٠٨٥م) عبارة عن شريط من الكتابات الكوفية الجصية المنفذة بالخط الكوفى المزهر المحفور فى الجص، ويجرى حول أضلاع المربع أسفل منطقة إنتقال القبة (لوحة ٥١)، وسجل على هذا الشريط الكتابى الجصى آيات من القرآن الكريم من سورة الفتح من الآية الأولى وحتى الآية الخامسة ، ويبلغ طول ضلع المربع الذى يكون قاعدة القبة ٥م ، وعمقة ٥٥سم[٢]. وأمتازت الكتابات أنها كتبت على مستويين مستوى الحروف العريضة البارزة ومستوى الأرضية من ورائها التى تحتشد بالزخارف النباتية والباقات الزهرية المستقلة فى رسومها وحركاتها عن الكتابة مرتبطة بها فى الوقت نفسة أى أن الفنان فرش الأرضية بالعناصر النباتية الجميلة، ثم بدأ يسجل نقوشة الكتابية على تلك الأرضية ، وأمتازت الزخارف النباتية التى تمثل الأرضية بأنها عبارة عن باقات زهرية رقيقة خفيفة المظهر والحركة تنطلق بحرية وأن الحروف رسمت شامخة عليها[٣].

<u>نتائج البحث</u>

١- القى البحث الضوء على أهم التأثيرات المغربية والأندلسية الوافدة على الزخارف الجصية بمصر خلال العصر الفاطمى من خلال تقديم دراسة فنية

---

[١] محمد عبد العزيز مرزوق: مساجد القاهرة قبل عصر المماليك ، مطبعة عطايا، القاهرة ١٩٤٢م، ص ٧٦.

[٢] Creswell, The Muslim Architecture, vol. 1, p. 158.

[٣] أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، مج. ١، ص ٢٠٠.

تحليلية للعناصر الزخرفية المحفورة على الجِصّ والمتأثرة فى شكلها بزخارف شمال أفريقيا والأندلس .

٢- أثبتت الدراسة أن المغاربة الذين وفدوا على مصر فى العصر الفاطمى سواء كانوا حجاجًا أو تجارًا أو علماءً كان لهم دورًا فى النواحى الفنية ، وأن أعدادًا كبيرة منهم كان لهم خبرة فى فنون البناء والزخرفة .

٣- أثبتت الدراسة أن التأثيرات المغربية والأندلسية إنتقلت عن طريق عدة وسائل منها الفتح الفاطمى لمصر والتجارة والرحلات المختلفة سواء الرحلات العلمية أو الرحلات الحجازية التى كانت بهدف العبادة .

٤- قدم البحث عرضًا للجِصّ الخام ومسمياته ومكوناته وأماكن إستخراجة بمصر ، وأثبتت الدراسة على أن توفر مادة الجِصّ فى مصر الإسلامية كان من العوامل الرئيسية فى إنتشار فن الحفر على الجِصّ بالعمائر الدينية الإسلامية خلال العصر الفاطمى .

٥- أثبتت الدراسة أن الزخارف الجصية الفاطمية المتأثرة بالزخارف المغربية والأندلسية أتبعت طريقة واحدة فى تنفيذ الزخارف وهى طريقة الحفر المباشر على الجِصّ .

٦- أثبتت الدراسة أن الزخارف الجصية الفاطمية جاءت صورة طبقًا للأصل المغربى والأندلسى الموطن الأصلى لتلك الزخارف .

٧- قدم البحث تحليلاً دقيقًا للزخارف النباتية والهندسية والمعمارية ، وأيضًا للنقوش الكتابية المتأثرة فى شكلها وطريقة تنفيذها بزخارف شمال أفريقيا ، وأوضحت الدراسة أماكن تواجدها بمصر بالمنشآت الدينية الفاطمية بالإضافة إلى أماكن تواجدها بالمغرب والأندلس

٨- قدم البحث مايقرب من إحدى وخمسون لوحة و ثلاثون شكلاً توضيحيًا للعناصر الزخرفية المحفورة على الجص ، والمتأثرة بزخارف المغرب والأندلس ، وقد قامت الباحثة برسم جميع الأشكال المحفورة على الجص بمصر، وتصوير عدد كبير من اللوحات بمصر، لتصبح تلك الدراسة عظيمة النفع للفنون والآثار الفاطمية

٩-قدمت الدراسة الوصفية والتحليلية للعناصر الزخرفية المحفورة على الجِصّ بذلك سجلاً هامًا للجوامع والمشاهد الفاطمية فى حالة تهدمها أو تعرضها للترميم ، حيث تبرز لنا الدراسة أشكال العناصر الزخرفية وأماكن تواجدها بكل منشأة .

المصادر والمراجع

المراجع العربية :

- القرآن الكريم
- أبن منظور: لسان العرب، ج١، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ .
- إبراهيم جمعة : دراسة فى تطور الكتابات الكوفية على الحجارة فى مصر فى القرون الخمسة الأولى للهجرة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٦٩م .
- أبو الحمد محمود فرغلى : التصوير الإسلامى نشأته وموقف الإسلام منه وأصوله ومدارسه ، الدار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولى ١٩٩١م .
- أحمد عبد اللطيف حنفى : المغاربة والأندلسيون فى مصر الإسلامية من عصر الولاة حتى نهاية العصر الفاطمى (٢١-٥٦٧هـ/٦٤٢-١١٧١م)، ج١ ، الدراسة السياسية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٢٤٤) ، القاهرة ٢٠٠٥م .
- أحمد فكرى: مساجد القاهرة ومدارسها، المدخل، الناشر دار المعارف بمصر ١٩٦١م .
- أحمد فكرى: مساجد القاهرة ومدارسها، العصر الفاطمى، الناشر ، دار المعارف بمصر ١٩٦٥م .
- السيد عبد العزيز سالم : تاريخ المغرب فى العصر الإسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ، ١٩٨٢م .

- السيد عبد العزيز سالم : تاريخ الإسكندرية وحضارتها فى العصر الإسلامى، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى،١٩٦١م .
- السيد عبد العزيز سالم : بعض التأثيرات الأندلسية فى العمارة المصرية الإسلامية ، المجلة ، العدد١٢، المجلد٣، ديسمبر ١٩٥٧م .
- السيد عبد العزيز سالم و سحر السيد عبد العزيز سالم : تاريخ مصر الإسلامية حتى نهاية العصر الفاطمى ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، ٢٠٠٩م .
- السيد عبد العزيز سالم : التأثيرات المتبادلة بين مصر والمغرب فى مجال فنون العمارة والزخرفة ، بحث ضمن ندوة " العلاقات المصرية المغربية " الندوة الثانية ، القاهرة ٢٥-٢٧ يناير ١٩٩٠م .
- أيمن فؤاد سيد : الدولة الفاطمية فى مصر " تفسير جديد" مكتبة الأسرة ، سلسلة العلوم الإجتماعية ، ٢٠٠٧م .
- جمال عبد الرحيم : الزخارف الجصية فى عمائر القاهرة الدينية فى العصر المملوكى والبحرى ، مخطوط رسالة ماجستير ، كلية الآثار جامعة القاهرة ، ١٩٨٦م
- جمال عبد الرحيم : الفنون الزخرفية الإسلامية فى العصرين الأيوبى والمملوكى ، القاهرة ٢٠٠٠م .
- حسن الباشا : الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية، ج١، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥م،
- سعد زغلول عبد الحميد : العمارة والفنون فى دولة الإسلام ، منشأة المعارف ،الإسكندرية ، ٢٠٠٤م .
- عبد الله كامل موسى عبده : الفاطميون وآثارهم المعمارية فى إفريقية ومصر واليمن ، دار الآفاق العربية ٢٠٠١م .
- عبد العزيز حميد : الزخارف المعمارية (الزخرفة فى الجص) بحث نشر بكتاب حضارة العراق ، ج٩، بغداد ١٩٨٥م .
- عبد الناصر ياسين : الفنون الزخرفية الإسلامية منذ الفتح الإسلامى حتى نهاية العصر الفاطمى دراسة آثارية حضارية للتأثيرات الفنية الوافدة ، ج١، الطبعة الأولى ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ٢٠٠٢م .
- فرج حسين فرج الحسينى : النقوش الكتابية الفاطمية على العمائر فى مصر ، الناشر مكتبة الإسكندرية ، ٢٠٠٧م
- فريد شافعى: زخارف وطرز سامراء، بحث نشر بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مج١٣، ج٢، ديسمبر ١٩٥١م

- فريد شافعى : الأخشاب المزخرفة فى الطراز الأموى ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، مجلد١٤، ج١، مايو ١٩٥٢م .
- فريد شافعى : العمارة العربية فى مصر الإسلامية عصر الولاة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م
- محمد أمين وليلى إبراهيم : المصطلحات المعمارية فى الوثائق المملوكية ، دار النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ،١٩٩٠م .
- محمد عبد العزيز مرزوق : مساجد القاهرة قبل عصر المماليك ، مطبعة عطايا بمصر، ١٩٤٢م .
- محمد عبد العزيز مرزوق : الفن الإسلامى فى العصر الأيوبى ، الناشر دار القلم ، ١٩٦٣م
- محمد عبد العزيز مرزوق : الفنون الزخرفية الإسلامية فى المغرب والأندلس ، دار الثقافة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٢م .
- محمد عبد المنعم الجمل : قصور الحمراء ديوان العمارة والنقوش العربية، الناشر مكتبة الإسكندرية ٢٠٠٤م .
- محمد فريد وجدى : دائرة معارف القرن العشرين، مج ٣، بيروت ١٩٩٢م .
- محمد محمد الكحلاوى : آثار مصر فى كتابات الرحالة المغاربة والأندلسيين، الدار المصرية اللبنانية ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤م، ص١٥.
- ممدوح محمد السيد حسنين : المشاهد الباقية بالقاهرة فى العصر الفاطمى، مخطوط رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة ٢٠٠٣م .

المراجع الأجنبية المعربة :

- السيد آدى أشير: معجم الألفاظ الفارسية المعربة، القاهرة ١٩٨٧م .
- الفريد لوكاس : المواد والصناعات عند قدماء المصريين ، ترجمة زكى إسكندر و محمد زكريا غنيم ، الناشر مكتبة مدبولى ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١م
- باسيليون بابون مالدونادو: الفن الإسلامى فى الأندلس، الزخرفة النباتية ، ترجمة على إبراهيم على المنوفى، مراجعة محمد حمزة الحداد ، المجلس الأعلى للثقافة ، ٢٠٠٢م .
- ديماند : دراسات فى الزخرفة العربية الإسلامية ، القسم الثانى ، أصل طراز سامراء الثانى الزخرفى ، ترجمة ، علي مسعود البلوشى ، مجلة آثار العرب ، العددان ٧ ، ٨ ، ١٩٩٣ ، ١٩٩٤ .
- كار بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، نقلة إلى العربية ، بنيه أمين فارس ومنير البعلبكى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٩م .

المراجع الأجنبية :

- Adolf grohmann: The origin and early development of floriated kufic, Ars orientalis, Vol.II,1957.

-Keppel Archibald Cameron Creswell: Early Muslim Architecture , New York ,1979.

-Keppel Archibald Cameron Creswell: The Muslim Architecture of Egypt , I , Ikshid and Fatimids , oxford , 1951.

-Farid Safii: West Islamic influences on architecture in egypt (before the Turkish period), bulletin of the faculty of arts ,vol.xvi,part.ii , December,1954

- Farid Shafii: An early Fatimid mihrab in the mosque of ibntulun , Bulletin in the faculty of arts , vol.XV, part, I , May 1953.

-Georges Marcais: Les échanges artistiques entre L'egypte et les pays musulmans occidentaux, Hespéris, vol.19, 1934.

- S.Flury: Die ornamente der Hakim und Ashar Moschee, materialien zur Geschichte der älteren kunst des islam , Heidelberg , 1912



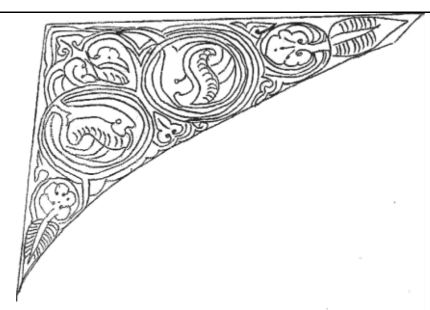
شكل (١) السيقان النباتية المقسومة بالزخارف الجصية المحفورة على جانبى المجاز القاطع بالجامع الأزهر (عمل الباحثة)



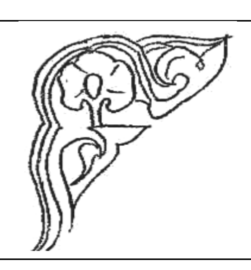
شكل (٢) السيقان النباتية المقسومة حول الشبابيك الجصيةالأصلية بجدار القبلة القديم بالجامع الأزهر (عمل الباحثة)

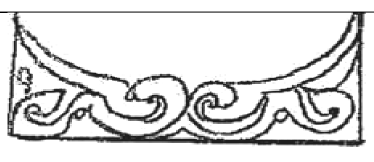


شكل (٣) السيقان النباتية المقسومة بزخارف طاقية المحراب الأصلى العتيق بالجامع الأزهر (عمل الباحثة)



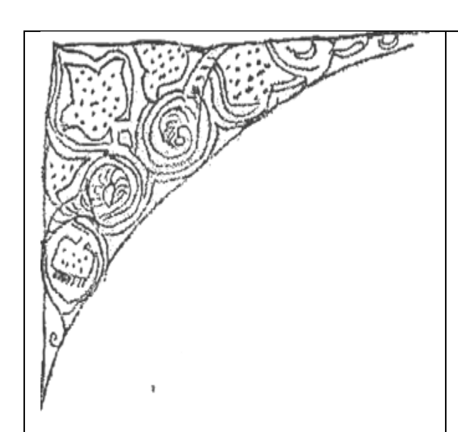
شكل (٤) السيقان النباتية المقسومة بالزحارف الجصية بقبة الحافظالواقعة على مدخل المجاز القاطع بالجامع الأزهر (عمل الباحثة)

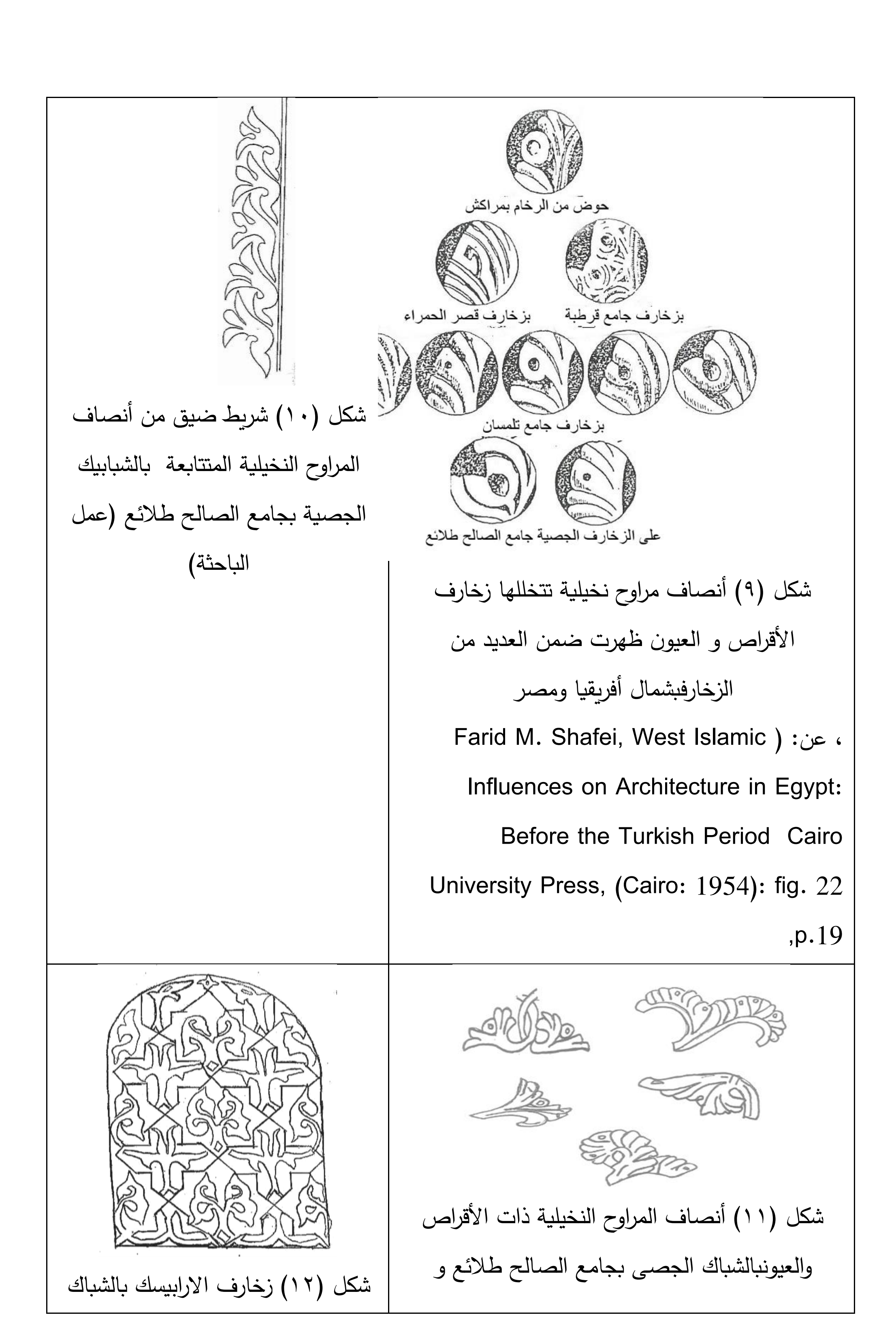




شكل (٦) السيقان النباتية المقسومة بالشبابيك

شكل (٥) السيقان النباتية المقسومة بكوشتى عقد محراب يحيى الشبيه (عمل الباحثة)	الجصية فى لأجزاء العلويةمن جدران الجامع الأقمر (عمل الباحثة)

	
شكل (٧) السيقان النباتية المقسومة تتخللها أنصاف المراوح النخيلية بالشبابيك الجصية بجامع الصالح طلائع(عمل الباحثة)	شكل (٨) السيقان النباتية المقسومة بكوشتى عقد المحراب الأوسط بضريح إخوة يوسف (عمل الباحثة)



شكل (٩) أنصاف مراوح نخيلية تتخللها زخارف الأقراص و العيون ظهرت ضمن العديد من الزخارفبشمال أفريقيا ومصر

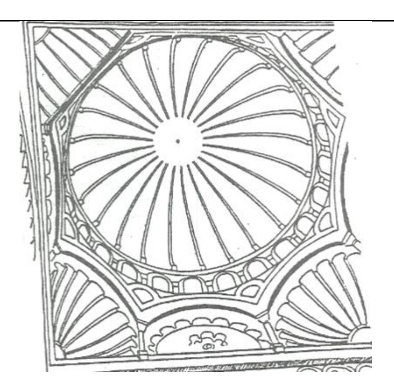
، عن: (Farid M. Shafei, West Islamic Influences on Architecture in Egypt: Before the Turkish Period Cairo University Press, (Cairo: 1954): fig. 22 ,p.19

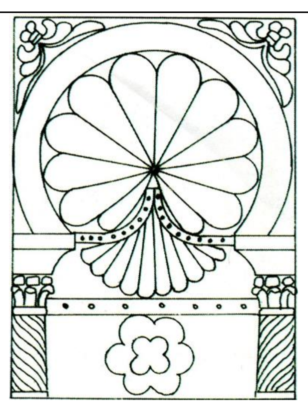
شكل (١٠) شريط ضيق من أنصاف المراوح النخيلية المتتابعة بالشبابيك الجصية بجامع الصالح طلائع (عمل الباحثة)

شكل (١١) أنصاف المراوح النخيلية ذات الأقراص والعيونبالشباك الجصى بجامع الصالح طلائع و

شكل (١٢) زخارف الارابيسك بالشباك

الجصى بجدار القبلة بجامع الحاكم (عمل الباحثة)	المحفوظ بمتحف الفن الإسلامى (عمل الباحثة)

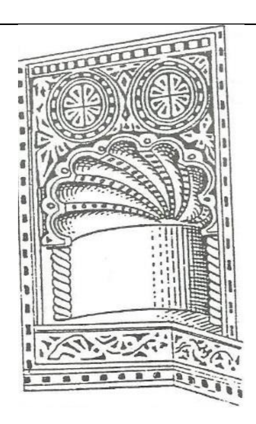
 شكل (١٤) الطاقية المحارية بأسفل قبة المحراب بجامع القيروان ، عن ، عبد الناصر ياسين : المرجع السابق ، شكل٥٤٥ ،ص٣٤٣	 شكل (١٣) الأشكال المحارية التى تزين أركان القبة بجامع القيروان عن، عبد الناصر ياسين، الفنون الزخرفية الإسلامية فى مصر منذ الفتح الإسلامي حتى نهاية العصر الفاطمي: دراسة آثاريه حضارية للتأثيرات الفنية الوافدة، مج. ٢ (الإسكندرية: دار الوفاء، ٢٠٠٢م ، شكل٥٣٦ ،ص٣٣٩



شكل (١٥- أ) الطاقية المحارية أعلى كوشات عقود رواق محراب جامع الزيتونة

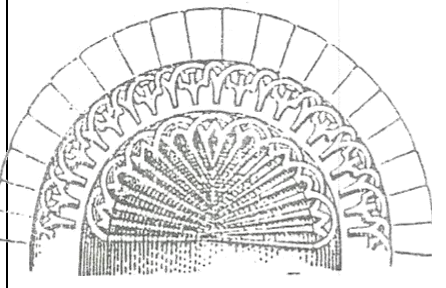
عن الموقع الألكترونى :

http://www.al-sabil.tn/?p=2452

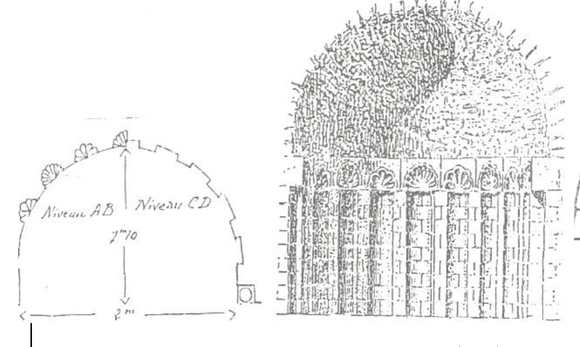


شكل (١٥- ب) الطاقية المحارية بتجاويف جامع سدراته

عن: عبد الناصر ياسين : المرجع السابق: شكل٥٤٦ ،ص ٣٤٣

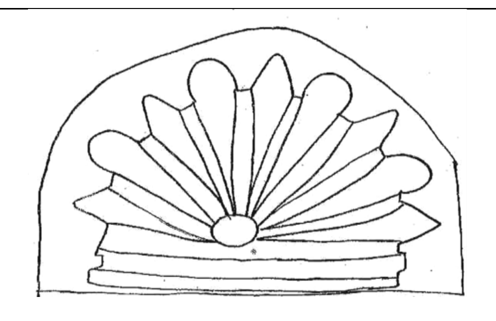
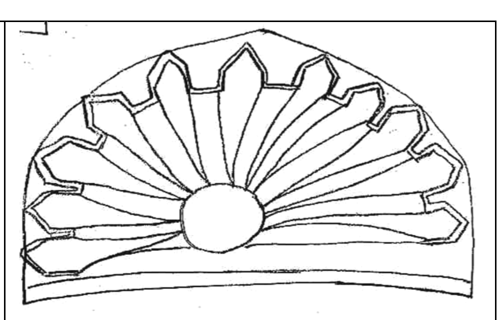
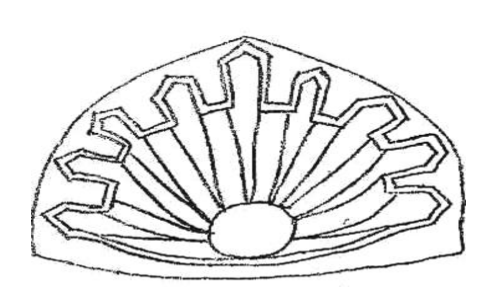
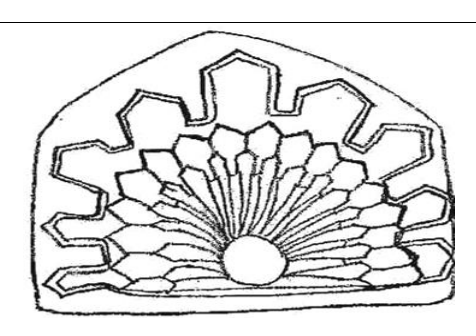
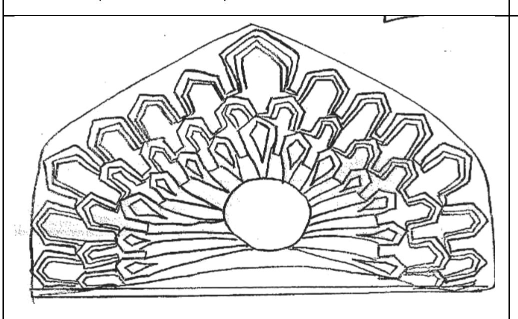
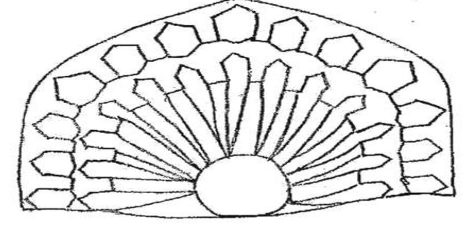


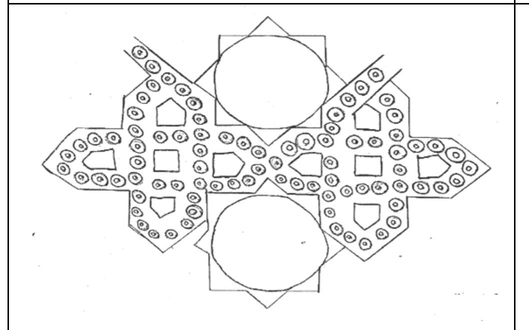
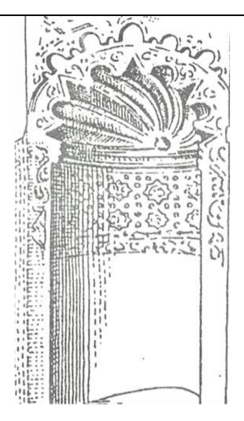
شكل (١٦) الطاقية المحارية بمئذنة قلعة بنى حماد بالجزائر ،عن: عبد الناصر ياسين : المرجع السابق، شكل ٥٤٣. ، ص٣٤٢ .

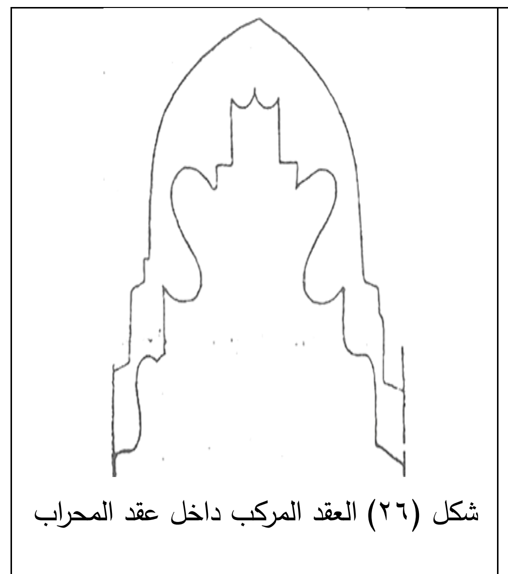
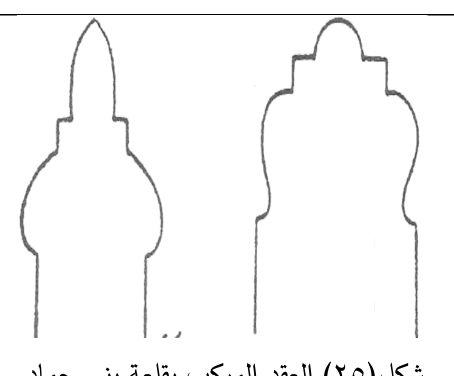


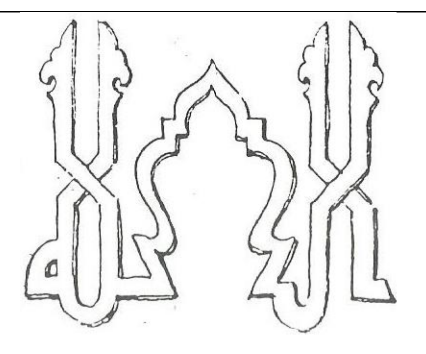
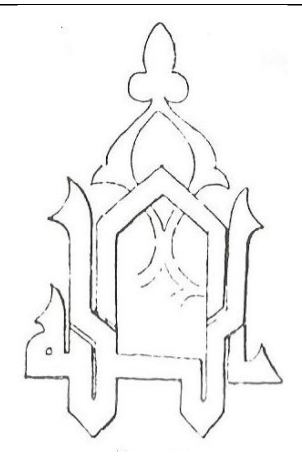
شكل (١٧) الطاقية المحارية بمحراب جامع المهدية

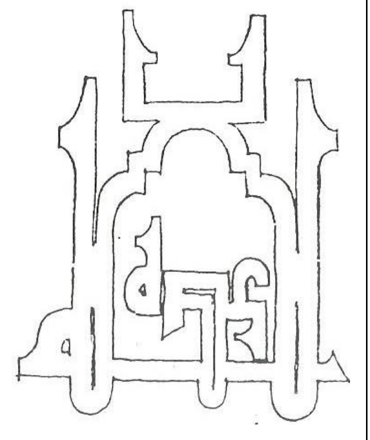
عن: عبد الناصر ياسين ، المرجع السابق: شكل ٥٤٧ ، ص٣٤٤.

 شكل (١٩) الطاقية المحارية بمحراب مشهد السيدة أم كلثوم(عمل الباحثة)	 شكل (١٨) الطاقية المحارية بمحراب مشهد يحيى الشبيه (عمل الباحثة)
 شكل (٢١) الطاقية المحارية للمحرابين الجانبيين الواقعان على يمين ويسار المحراب الأوسط بمشهد السيدة رقية (عمل الباحثة)	 شكل (٢٠) الطاقية المحارية بالمحراب الأوسط بمشهد السيدة رقية (عمل الباحثة)
 شكل (٢٣) الطاقية المحارية بمحراب ضريح محمد الحصواتى (عمل الباحثة)	 شكل (٢٢) الطاقية المحارية بالمحرابين الجانبيين على يمين ويسار البابالمؤدى إلى حجرة الضريح بمشهد السيدة رقية (عمل

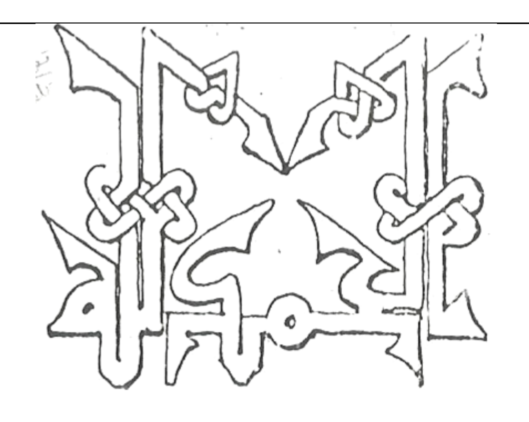
	الباحثة)
 شكل (٢٤- ب) رسم مفصل لزخارف الصلبان التى تتخللها الأشكال النجمية والدوائر بمحراب مشهد أم كلثوم (عمل الباحثة)	 شكل (٢٤- أ) شريط من الزخارف الهندسية يشغل تجويف المحراب بمشهد السيدة أم كلثوم (عن: : عبد الناصر ياسين ، المرجع السابق ، شكل٥٤٢ ، ص٣٤٢)

 شكل (٢٦) العقد المركب داخل عقد المحراب	 شكل(٢٥) العقد المركب بقلعة بنى حماد بالجزائر ، عن : عبد الناصر ياسين ، المرجع السابق: شكل ٥٤٩ ، ص٣٤٥

الجصى المسطحالواقع غرب دكة المبلغ بجامعأحمد بن طولون، عن: Farid M. Shafei, “An Early Fatimid Mihrab in the Mosque of Ibntulun”, Bulletin in the faculty of Arts: Cairo University 15, no. 1 (May 1953): fig number. 5 , p.72	
 شكل (٢٨) لفظ الجلالة بالخط الكوفى المضفر ضمن شاهد قبر بالقيروان، عن ، Farid M. Shafei, “An Early Fatimid Mihrab in the Mosque of Ibntulun”, Bulletin in the faculty of Arts: Cairo University 15, no. 1 (May 1953): fig number.18 , p.77.	 شكل (٢٧) لفظ الجلاله بالخط الكوفى المضفر تتوسط المحرابالجصى المسطح الواقع غرب دكة المبلغ بجامع أحمد بن طولون،، عن: Farid M. Shafei, “An Early Fatimid Mihrab in the Mosque of Ibntulun”, Bulletin in the faculty of Arts: Cairo University 15, no. 1 (May 1953): fig number.17 , p.76

<table>
<tr>
<td>


شكل (٢٩) الخط الكوفى المضفر بقصبة الوداية بالرباط، عن:

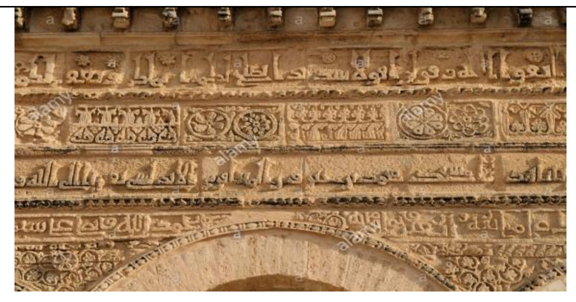
Farid M. Shafei, “An Early Fatimid Mihrab in the Mosque of Ibntulun”, Bulletin in the faculty of Arts: Cairo University 15, no. 1 (May 1953): fig number.19 , p.77
</td>
<td>


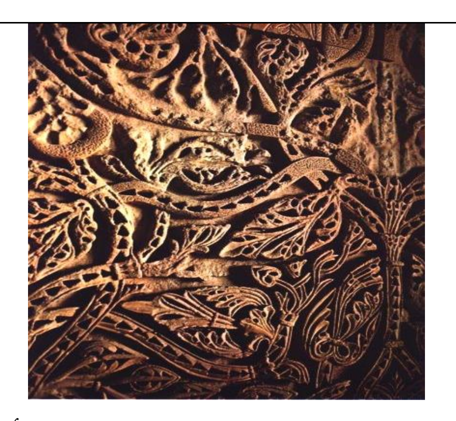
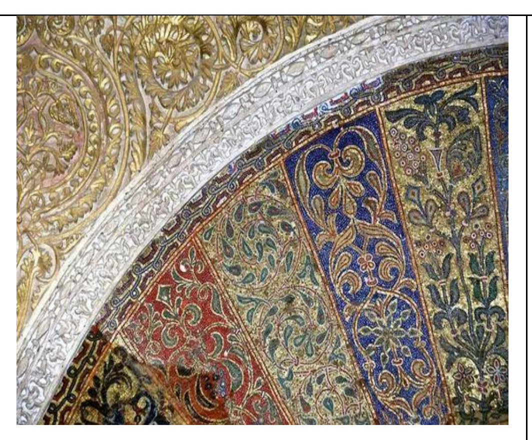
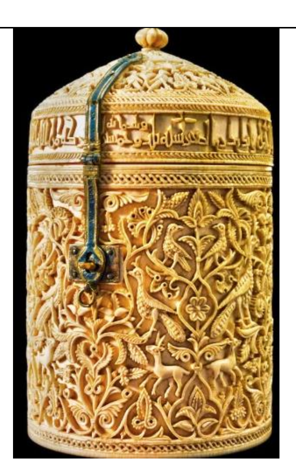
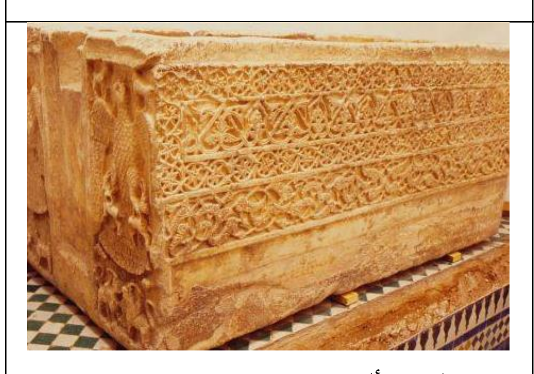
شكل (٣٠) الخط الكوفى المضفر بكتابات جامع توزر، عن:

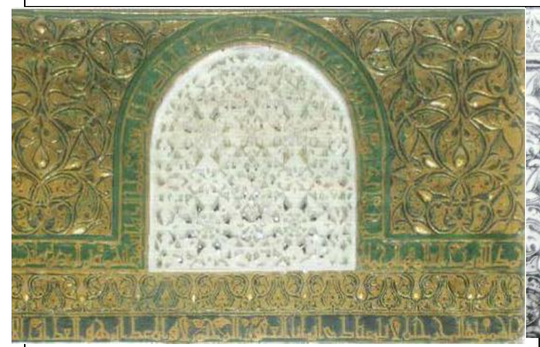
Farid M. Shafei, “An Early Fatimid Mihrab in the Mosque of Ibntulun”, Bulletin in the faculty of Arts: Cairo University 15, no. 1 (May 1953): fig number.20 , p.77.
</td>
</tr>
<tr>
<td>

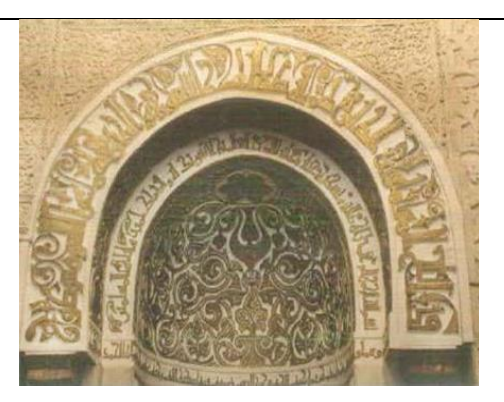
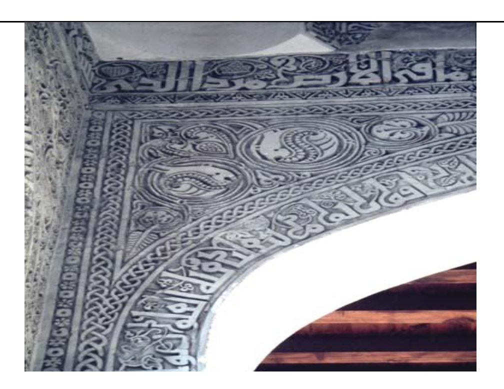

لوحة (١) المثاقب المستخدمةفى الحفر على الجص
</td>
<td>

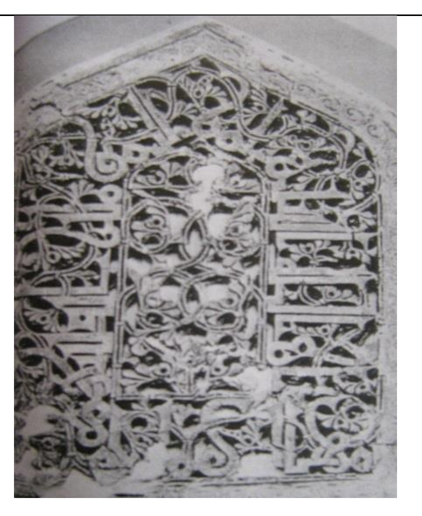
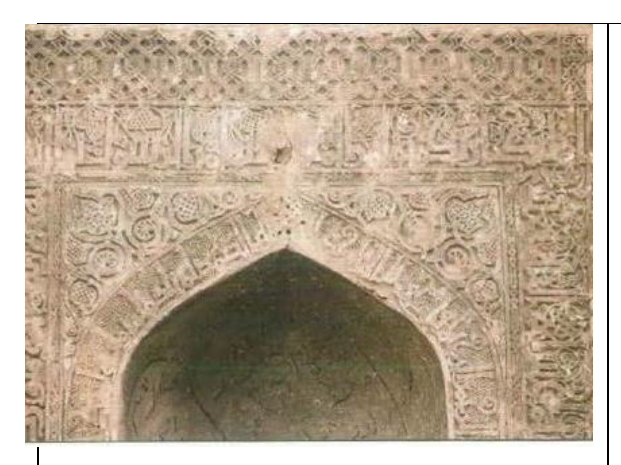

لوحة (٢) الأزاميل المستخدمة فى الحفر على الجص
</td>
</tr>
</table>

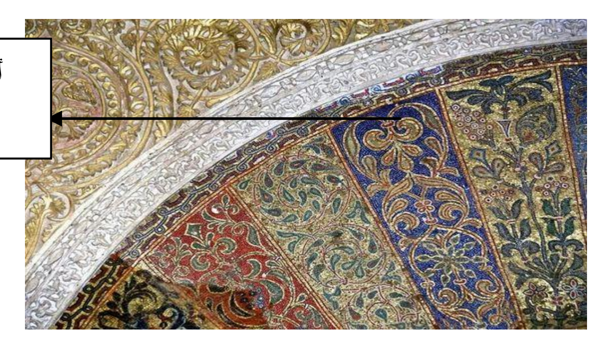
 لوحة (٣) المكاشط والمدقات وسكاكين المعجونالمستخدمة فى الحفر على الجص	 لوحة (٤) طريقة الحفر المباشر على الجص
 لوحة (٥) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة بتجويف المحراب بجامع القيروان عن الموقع الإلكترونى : https://goo.gl/ti2Dc8	 لوحة (٦) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة أعلى واجهة جامع الثلاث بيبان عن الموقع الإلكترونى: https://goo.gl/KoNiNA

 لوحة (٧) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة بزخارف مدينة الزهراء عن الموقع الإلكترونى : https://goo.gl/9HzhmC	 لوحة (٨) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة بزخارف محراب جامع قرطبة عن الموقع الإلكترونى : https://goo.gl/hqaHhV
 لوحة (٩) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة على علبة من العاج بكنيسة زامورا عن الموقع الالكترونى : https://goo.gl/zEywwY	 لوحة (١٠– أ) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة على حوض من الرخام فى مدرسة بمراكش عن الموقع الإلكترونى : https://goo.gl/jtmB1N

 لوحة (١٠- ب) تفاصيل من زخارف الحوض السابق وتظهر السيقان المزدوجة فى الجزء العلوى تلتف حول الاوراق النباتية	 لوحة (١١) زخارف السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة على علبةمن العاج فى مدينة بلنسية https://goo.gl/c9eJky
 لوحة (١٢) السيقان النباتية المقسومة ضمن الزخارف الجصية المحفورة على جانبى المجاز القاطع بجامع الأزهر Creswell, The Muslim :عن ، Architecture of Egypt, vol. 1, Ikhshids and Fatimids,A.D. 939-1171. (Oxford: Clarendon Press, 1951): plat number. 12a,P.303.	 لوحة (١٣) السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة ضمن الزخارف الجصية المحفورةحول الشبابيك الجصية الأصلية بجدار القبلة القديم بالجامع الأزهر (تصوير الباحثة)

 لوحة (١٤) السيقان النباتية المقسومة بزخارف طاقية المحرابالأصلى بجامع الأزهر، عن: فرج حسين فرج الحسيني، النقوش الكتابية الفاطمية على العمائر في مصر، تقديم إسماعيل سراج الدين، دراسات في الخطوط ٤ (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٧م، لوحة ٢، ص ١٠٠	 لوحة (١٥) السيقان النباتية المقسومة بزخارف قبة الحافظ على مدخل المجاز القاطع (تصوير الباحثة)
 لوحة (١٦) السيقان النباتية المقسومة أو المزدوجة ضمن الزخارف الجصيةبمحراب يحيى الشبيه، عن: Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, vol. 1: plat number.114c, P.347	 لوحة (١٧) السيقان النباتية المقسومة بالشبابيك الجصية بجامع الأقمر (تصويرالباحثة)

 لوحة (١٨) السيقان النباتية المقسومة بزخارف الشباك الجصبجامع الصالح طلائع والمحفوظ بمتحف الفن الإسلامى، عن: Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, vol.1, Plat number.100a.,p.333.	 لوحة (١٩) السيقان النباتية المقسومة بكوشتى عقد المحراب الأوسط بضريح إخوة يوسف (تصوير الباحثة)



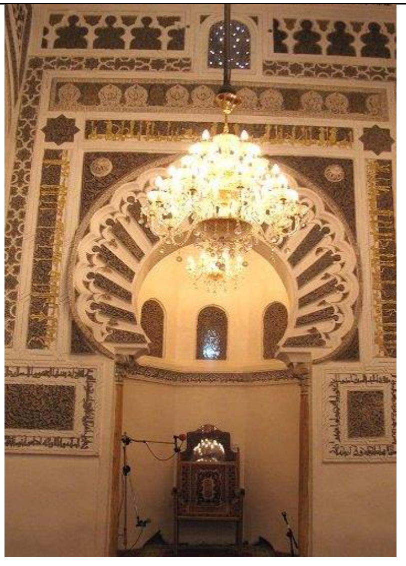
أنصاف المراوح النخيليه متتابعة خلف بعضها البعض

لوحة (٢٠) أنصاف مراوح نخيلية

بزخارف محراب جامع قرطبة

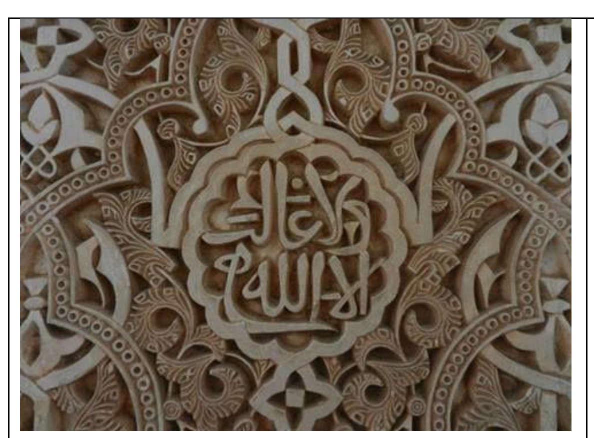
عن الموقع الإلكترونى : https://goo.gl/hqaHhV

<table>
<tr>
<td>



لوحة (٢١) أنصاف مراوح نخيلية بزخارف محراب جامع تلمسان عن الموقع الإلكترونى https://goo.gl/3ijgLu:

</td>
<td>



لوحة (٢٢) أنصاف مراوح نخيلية تتخللها زخارف الأقراص والعيونبالزخارف الجصية بقصر الحمراء https://goo.gl/Z8DCja

</td>
</tr>
<tr>
<td>



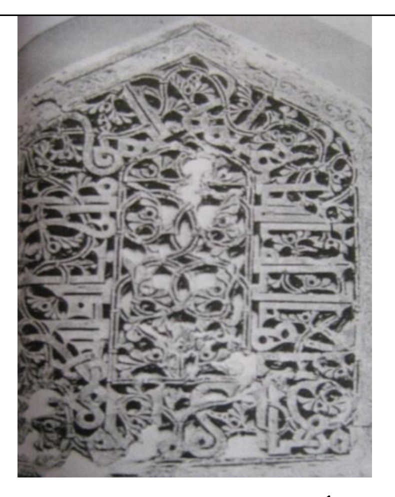
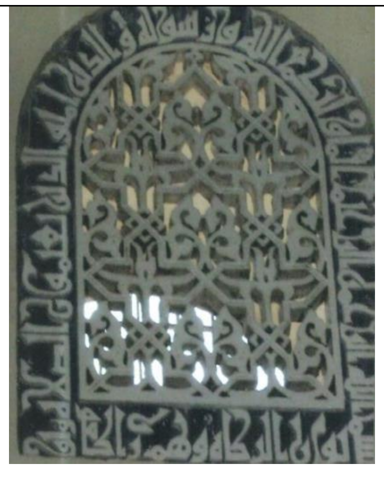
لوحة (٢٣)أنصاف مراوح نخيلية تتخللها زخارف الأقراص والعيونبالزخارف الجصية على تيجان الأعمدة فى قاعة إستقبال السفراء بقصر الحمراء

</td>
<td>



لوحة (٢٤) أنصاف مراوح نخيلية بالشبابيك الجصية بجامع الصالح طلائع (تصوير

</td>
</tr>
</table>

عن الموقع الالكترونى : https://goo.gl/Dv5VHZ	الباحثة)
 لوحة (٢٥) أنصاف مراوح نخيلية تتخللها زخارف الأقراص والعيون بزخارف الشباك الجصى بجامع الصالح طلائع والمحفوظ بمتحفالفن الإسلامى، انظر: Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, vol.1, Plat number.100a, p.333.	 لوحة (٢٦) زخارف الأرابسك بالشباك الجصى الواقع علىيسار المحراب الرئيسى بجامع الحاكم (تصوير الباحثة)
 لوحة (٢٧) الزخارف النباتية بمدينة الزهراء عن الموقع الإلكترونى: https://goo.gl/hh6Hkf	 لوحة (٢٨) زخارف الأرابسك الهندسي بمدخل جامع قرطبة عن الموقع الإلكترونى:

	https://goo.gl/4Q8SBm

 لوحة (٢٩) الأشكال المحارية التى تزين أركان القبة بجامع القيروان عن الموقع الإلكترونى: https://goo.gl/c8ztJu	 لوحة (٣٠) الأشكال المحارية التى تزين تجويف المحراب بجامع القيروان https://goo.gl/CQQG7U
 لوحة (٣١- أ) الأشكال المحارية التى تزين أركان القبة بجامع الزيتونة عن الموقع الالكترونى : https://goo.gl/obxd73	 لوحة (٣١- ب) الأشكال المحارية التى تزين مئذنة جامع صفاقص عن الموقع الالكترونى : http://www.al-sabil.tn/?p=2452

<table>
<tr>
<td>
لوحة (٣٢) المحارة المشعة بمحراب مشهد يحيى الشبيه ؛ عن:
Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, vol. 1, plat number. 114c, p.347</td>
<td>
لوحة (٣٣) المحارة المشعة بالمحراب الأوسط بمشهدالسيدة أم كلثوم (تصوير الباحثة)</td>
</tr>
</table>

<table>
<tr>
<td>
لوحة (٣٤) المحارة المشعة بالمحراب الأوسط الرئيسى بمشهد السيدة رقية (تصوير الباحثة)</td>
<td>
(أ) المحراب الأيمن

(ب) المحراب الأيسر</td>
</tr>
</table>

لوحة (٣٥) المحارة المشعة بالمحرابين الجانبيين على يمين ويسار المحراب الرئيسى الأوسط بمشهد السيدة رقية (تصوير الباحثة)



(أ) المحراب الأيمن



(ب) المحراب الأيسر

لوحة (٣٦) المحارة المشعة بالمحرابين الجانبيين على يمين ويسار الباب المؤدى إلى حجرة الضريح بمشهد السيدة رقية (تصوير الباحثة)



لوحة (٣٧) المحارة المشعة بمحراب ضريح محمد الحصواتى (تصوير الباحثة)

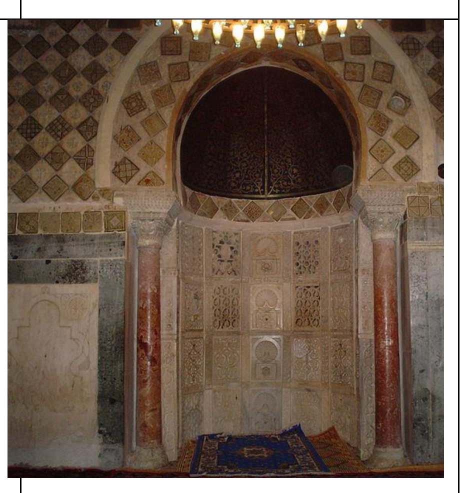


لوحة (٣٨) زخارف الصلبان التى تتخللها الأشكال النجمية والدوائربتجويف المحراب الأوسط بمشهد السيدة أم كلثوم (تصوير الباحثة)



لوحة (٣٩) زخارف الصلبان التى تتخللها الأشكال النجمية والدوائر على البلاطات الخزفية بقلعة بنى حماد بالجزائر، عن

https://goo.gl/KWeYDr



لوحة (٤٠) زخارف العقد المركب (الطاقية القالبية) على كتلة من الرخام شرق المحراب الرئيسى بجامع القيروان ، عن :

https://goo.gl/Fpko7m



لوحة (٤١) زخارف العقد المركب (الطاقية القالبية) على

مئذنة جامع صفاقس، عن:

https://goo.gl/QLCC3N

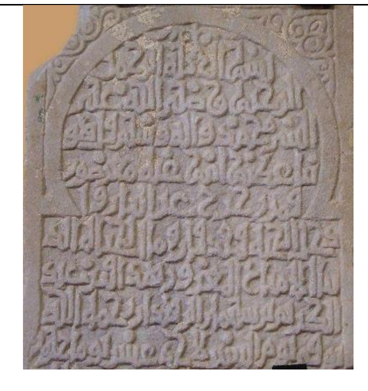


لوحة (٤٢) زخارف العقد المركب (الطاقية القالبية)على جانبى باب أجناو بمراكش ،

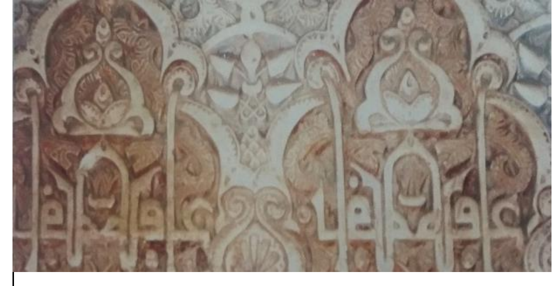
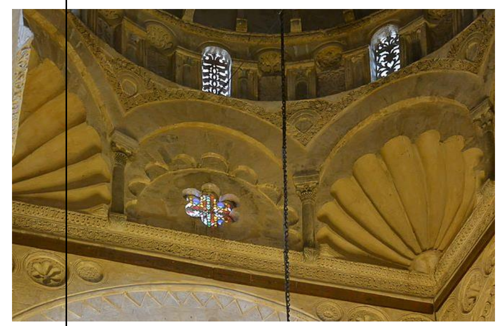
عن : https://goo.gl/qBkUwf

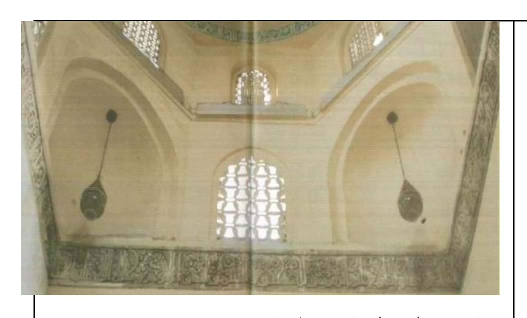
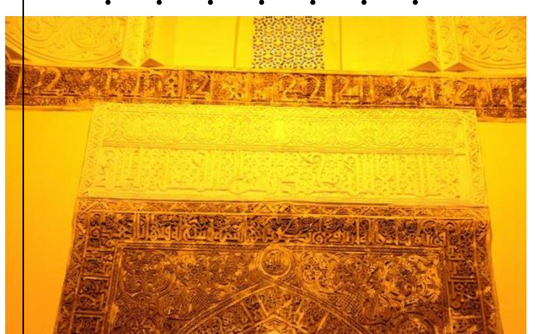


لوحة (٤٣) زخارف العقد المركب (الطاقية القالبية) وبداخلة لفظ الجلاله "الله" بالخط الكوفى المضفر على لمحراب الجصى المسطح غرب دكة المبلغ بجامع أحمد بن طولون
(تصوير الباحثة)



لوحة(٤٤) شاهد قبر فى القيروان وسجل عليه لفظ الجلالة "الله" بالخط الكوفى المضفر ، عن :
https://goo.gl/FBDZkC

خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!  لوحة (٤٥) كتابات بالخط الكوفى المضفر بجامع أبو مدين بتلمسان عن : https://goo.gl/1ZTmC6	 لوحة (٤٦) الكتابات الكوفية المضفرة التى تُكون من تعانقها شكل عقد مفصص قصور الحمراء ، عن : https://goo.gl/HHXR87
 لوحة (٤٧) الخط الكوفى المضفر يتكرر معكوسًا – برج الأسيرة عن ، محمد عبد المنعم الجمل: قصورالحمراء ،ديوان العمارة والنقوش العربية ، تقديم إسماعيل سراج الدين ،دراسات فى الخطوط٢ (الإسكندرية:مكتبة الإسكندرية٢٠٠٤م، لوحة ١٣٩: ص٢٠٩.	خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!  لوحة (٤٨) الشريط الكتابى الدائر بمربع قبة المحراب بجامع القيروان عن : https://goo.gl/v8ckJQ

 لوحة (٤٩) الشريط الكتابى الدائر بمربع قبة المحراب بجامع الزيتونة عن : https://goo.gl/obxd73	 لوحة (٥٠) الشريط الكتابى الجصى الدائر بمربع قبة المحراب بجامع الحاكم انظر: فرج حسين فرج الحسيني، النقوش الكتابية الفاطمية ، لوحة٣١،ص ١٤٤
خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!خطأ!  لوحة (٥١) الشريط الكتابى الجصى الدائر بمربع قبة المحراب بمشهد الجيوشى، عن : https://goo.gl/zfjm87	

التشبيه في الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى دراسة تحليلة لكتاب جوزيف فان إس "الإله الشاب: التشبيه في بواكير الإسلام"

د.ماجد محمد ابراهيم زعلوك

كلية دار العلوم ـ جامعة الفيوم

يناير ٢٠١٧

التشبيه في الفكر الإسلامي في بواكيره الأولى دراسة تحليلية لكتاب جوزيف فان إس "الإله الشاب: التشبيه في بواكير الإسلام"

د.ماجد محمد ابراهيم زعلوك

كلية دار العلوم . جامعة الفيوم

إن الحديث عن الاستشراق والمستشرقين لا يزال هو الحديث الأهم برأيي إذا تعلق الأمر بالفكر الإسلامي؛ حيث إن كتابات هؤلاء المستشرقين تحظى بمكانة سامقة بين المهتمين بهذا النوع من الدراسات، كما أن أفكارهم كانت ولا زالت تمثل أهمية كبرى؛ الأمر الذي جعلها تسهم بشدة في تكوين الوعي الحاضر في العالم الإسلامي من ناحية، وتشكل كذلك شبكة من الأفكار والتصورات عن الشرق الإسلامي والفكر الإسلامي كليهما، وتمثل تلك الشبكة مُرشِّحًا لكل الأفكار والتصورات التي تصل إلى الغرب لترسم الصورة النمطية التقليدية عن الشرق وفكره وثقافته ودينه. ذلك المرشِّح الذي تحدث عنه إدوارد سعيد ببراعة بتقييداته الثلاثة في مقدمة كتاب "الاستشراق" ومثل له برسائل جوستاف فلوبير.

إن هذه الدراسة هي من باب المشاركة في رسم تلك الصورة، وغزل تلك الشبكة التي تساعد على فهم أوسع وأدق للفكر الإسلامي السُّنِّيّ؛ خاصة أن المؤثر الفكري الأقوى في الغرب في الوقت الحاضر هو الفكر الشيعي.. وكل ذلك يتم بعيدًا عن الفكر السني المعتدل؛ لهذا السبب تبرز أهمية المشاركة في النقاش والبحث لا كخصوم بل كشركاء.

عندما قرأت كتاب جوزيف فان إس "الإله الشاب: التشبيه في بواكير الإسلام"، تبينت كم يعتمد على آراء كثيرة ليس من بينها الفكر الإسلامي السُّنِّيّ المعتدل. وبالقدر الذي يبرزه هذا الكتاب لسعة اطلاع المؤلف وغزارة علمه وإلمامه بالفكر الإسلامي، فإنه يبرز بنفس القدر حرص المؤلف على تجنب الفكر الإسلامي السُّنِّيّ.

ومن خلال قراءتي التحليلية النقدية، حاولت تحري الدقة والأمانة العلمية وبذل ما وسعني من الجهد لتوضيح بعض الأمور التي أظنها تغير إلى حد كبير النتائج التي توصل إليها صاحب الكتاب.

هذا البحث هو دراسة لكتاب جوزيف فان إس "الإله الشاب: التشبيه في بواكير الإسلام". الذي نشرته بعنوان "التشبيه في بواكير الإسلام". وهو عبارة عن محاضرة ألقاها جوزيف فان إس في الملتقى السنوي التاسع للأديان بقاعة وليام هـ. بدريك الكبرى بكلية الحقوق بجامعة أريزونا. وقد قمت بترجمة هذا الكتاب ونشره في وقت سابق، وآثرت أن أكتفي هنا بالدراسة حيث تخطت مقرونة بالترجمة الحجم المناسب للبحث، فقمت بنشر ترجمة الكتاب منفصلة.

المبحث الأول: استدلال فان إس بالقرآن والسنة

بتتبع استدلالات فان إس في الروايات التي ساقها والأحاديث التي اعتمد عليها وجدته اعتمد الروايات والأحاديث الضعيفة والموضوعة، وربما اعتمد على أحاديث صحيحة مذيلة بكلام ليس لرسول الله ﷺ، فكان الاستشهاد بها من هذا الجانب ليس في موضعه. وفيما يلي عرض لتلك الاستدلالات:

أولًا: استخدام الروايات والأحاديث الضعيفة والموضوعة:

أ- تكلم فان إس عن الجواربي وما ذكره من نسبة الجوف لله ﷻ ومسألة تكليم الله ﷻ لموسى من الشجرة، ثم قال بالهامش أن القرآن خرج من جوف الله ﷻ ثم دخل إلى صدر البشر الذين سمعوه، واستشهد على كلامه هذا بكلام ذُكر في كتاب الدارمي في الرد على المريسي[١]، ولما رَجعت إلى موضع الاستشهاد في نفس الطبعة التي ذكرها وجدت الدارمي يقول: "وادعى المعارض أن عبد الرحمن بن مهدي روى عن معاوية بن صالح عن....عن جبير بن نُفير قال: قال رسول الله ﷺ: ((إنكم لن تتقربوا إلى الله بشيء أفضل مما خرج منه)) يعني القرآن.[٢] وهذا الاستشهاد غير صحيح من وجوه:

١. أن هذا الحديث ضعيف أخرجه الترمذي، وأحمد، وابن نصر في الصلاة، وأبو بكر الكلاباذي في مفتاح المعاني، من طريق بكر بن خُنَيْس عن ليث بن أبي سُليم عن زيد بن أرطأة عن أبي أُمامة مرفوعًا. وعقب الترمذي عليه قائلًا: "حديث غريب لا نعرفه من هذا الوجه، وبكر بن خُنَيْس قد تكلم فيه ابن المبارك، وتركه في آخر عمره."[٣]. وقد ضعَّفه الألباني[٤]

---

[١] انظر حاشية الفقرة رقم (١١).

[٢] الدَّارمي، رد الإمام الدَّارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م. عن نسخة قديمة مكتوبة في سنة ٧٢١هـ، ص١٥٣.

[٣] الإمام الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج٥، ص ١٧٦، ١٧٧، كتاب فضائل القرآن، باب (١٧)، الحديث رقم (٢٩١١، ٢٩١٢).

[٤] محمد ناصر الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ٤، ص٤٢٥، ٤٢٦.

٢. ما ذكره الدارمي في رده على هذا الحديث؛ حيث قال "ذهبت المشبهة في هذا إلى ما يعقلون من الكلام من الجوف. فناقضوا إذ صححوا أنه الصمد. والصمد الذي لا جوف له. فاحتمل أنه خرج منه أي أتى من عنده من غير خروج."[٥]
٣. أن الدارمي قال إنه لم يسمع هذا الكلام من الثلجي. [٦]

ب- نقل فان إس عن ابن الجوزي أن الله (ﷻ) وعد محمدًا (ﷺ) بأنه سيجلس معه على عرشه، وابن الجوزي ساق حديثا بهذا المعنى في مقام الإنكار، وعلق عليه قائلًا: هذا حديث مكذوب لا يصح عن رسول الله ﷺ. وكان حريًّا به أن يشير إلى ذلك.[٧]

ج- ذكر رواية مكذوبة على رسول اللهﷺ، قال: "يقول الحديث، إن الشاب الإلهي ..."[٨] وقد نقل هذه الرواية الموضوعة من كتاب اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة للسيوطي.[٩] وهذا في حد ذاته يبطل الاستشهاد بهذه الرواية.

ثانيًا: الآيات والأحاديث والروايات التي أوردها في غير موضعها فلا تدل على المطلوب:

أ- استشهد بحديث "لا تشد الرحال..." الذي ذكره اليعقوبي، والمنسوب إلى الزهري، حيث أشار إلى الحديث في معرض الاستدلال على معراج الرسول من قبة الصخرة.[١٠] وهذا النص مردود من عدة أوجه:

---

[٥] الدَّارمي، رد الإمام الدَّارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، ص١٥٣.

[٦] السابق نفسه.

[٧] انظر هامش الفقرة رقم (٢٨).

[٨] انظر الفقرة رقم (٣٢).

[٩] الحديث أورده السيوطي في اللآلىء نقلاً عن كتاب السنة للطبراني، قال: "وقَالَ الطَّبَرَانِيّ: حَدَّثَنَا عَلِيّ بْن سَعِيد الرَّازِيّ حَدَّثَنَا مُحَمَّد بْن حاتِم الْمُؤَدب حَدَّثَنَا الْقَاسِم بْن مَالك الْمُزنِيّ حَدَّثَنَا سُفْيَان بْن زِيَاد عَن عَمه سليم بْن زِيَاد قَالَ لقيتُ عِكْرِمَة مولى ابْن عَبَّاس فَقَالَ لَا تَبْرَح حَتَّى أشهدك عَلَى هَذَا الرجل ابْن لِمعاذ بْن عفراء فَقَالَ أَخْبرنِي بِمَا أخْبرك أَبوك عَن قَول رَسُول الله فَقَالَ حدَّثَنِي أَبِي أَن رَسُول الله ﷺ حدّثه أَنَّهُ رأى رب الْعَالمين عَزَّ وَجَلَّ فِي حَظِيرَة من الْقُدس فِي صُورَة شَاب عَلَيْهِ تَاج يلتمع الْبَصَر قَالَ سُفْيَان ابْن زِيَاد فلقيتُ عِكْرِمَة بعد فَسَأَلته الحَدِيث فَقَالَ نعم كَذَا حدَّثَنِي إِلَّا أَنَّهُ قَالَ رَآهُ بفؤاده.": السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار المعرفة، بيروت، ٣٠/١. وسفيان هذا لا يعرف وليس هو العصفري إذ ليس العصفري من شيوخ القاسم وعمه كذلك لا يعرف وقد قيد الرؤية بالمنام. وعلي بن سعيد الرازي ضعفه الدارقطني جدًا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤٦/١٤.

[١٠] انظر الفقرة رقم (٣).

- **الوجه الأول**: أن الحديث الذي عزاه اليعقوبي للزُّهري والذي أشار إليه جوزيف فان إس لا يتضمن ذكر المعراج ولا قبة الصخرة، وإنما كان ذلك كلام اليعقوبي الذي نسبه لعبد الملك بن مروان وبني أمية؛ فالحديث ينتهي عند قوله ﷺ: "ومسجد بيت المقدس." أما قوله: "وهذه الصخرة التي يُروى أن رسول الله وضع قدمه عليها لما صعد إلى السماء." فواضح أنه ليس من الحديث.
- **الوجه الثاني**: أن هذا الكلام إن ثبت لعبد الملك فإنه لا يعد دليلًا على معراج رسول الله ﷺ من قبة الصخرة كما لا يدل مطلقًا على أن ذلك كان موروثًا شعبيًّا عند عموم المسلمين.
- **الوجه الثالث**: هو أن اليعقوبي هذا شيعي يكره بني أمية؛ لذلك افترى تلك القصة غير المنطقية على عبد الملك بن مروان وعلى بني أمية. ودليل كذبه أنه ساق قبلها واقعة هدم ابن الزبير للكعبة سنة ٦٤هـ وساق بعدها حادثة موت ابن عباس سنة ٦٨هـ؛[١١] مما يدل على أن الواقعة كانت بين عامي ٦٤، ٦٨هـ، وقبل مقتل ابن الزبير الذي كان سنة ٧٣هـ.[١٢] والزُّهري ولد سنة ٥٠ أو ٥١ أو ٥٦ أو ٥٨ على اختلاف في الروايات؛[١٣] مما يعني أن سن الزُّهري في الوقت الذي أشار إليه اليعقوبي كان حوالي ٦ إلى ١٨ سنة، وليس هذا بالسن الذي يبلغ فيه المحدث مبلغًا يتيح له هذا القدر من الشهرة والاحترام عند عموم المسلمين كما يُفهم من كلام اليعقوبي.
- **الوجه الرابع**: أن "كل حديث في الصخرة فهو كذب مفترى. والقدم الذي فيها كذب موضوع، مما عملته أيدي المزورين، وأرفع شيء في الصخرة أنها كانت قبلة

---

[١١] انظر: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب، المعروف بابن واضح الأخباري، تاريخ اليعقوبي، نشر المكتبة المرتضوية في النجف، ١٣٥٨هـ، جـ ٣، ص ٦، ٩.

[١٢] انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، م ٣، ص ٧٤.

[١٣] انظر الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٤هـ، م ١، ص ١٠٨، وكذلك له سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، جـ ٥، ص ٣٢٦.

اليهود...وقد أكثر الكذابون من الوضع في فضائلها وفضائل بيت المقدس."[١٤]
وليس هناك من دليل على صلاة النبيﷺ عند الصخرة أو خلفها، بل إن هناك ما يثبت خلاف ذلك في قصة فتح بيت المقدس، وذلك ما رواه الإمام أحمد في مسنده بإسناد حسن عن عبيد بن آدم قال: «سمعت عمر بن الخطاب يقول لكعب: أين ترى أن أصلي؟ فقال: إن أخذت عني صليت خلف الصخرة فكانت القدس كلها بين يديك! فقال عمر: ضاهيت اليهودية، لا، ولكن أصلي حيث صلى رسول الله ﷺ، فتقدم إلى القبلة فصلى...»[١٥] والذي يفيده هذا الخبر أمور:

- الأمر الأول: أن الرسولﷺ لم يصلِّ خلف الصخرة كما تزعم الروايات المكذوبة.
- الأمر الثاني: أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يقدسوا تلك الصخرة قط.
- الأمر الثالث: أن هذا التقديس إنما هو من فعل يهود وليس من فعل المسلمين، قال الإمام ابن تيمية: "وهي قبلة اليهود. فلم يبق في شريعتنا ما يوجب تخصيصها بحكم...وفي تخصيصها بالتعظيم مشابهة لليهود."[١٦]

- **الوجه الخامس**: أن هذا التقديس لم يؤثر عن كبار الصحابة والتابعين.[١٧]

ب- استشهد فان إس بالآية رقم (٣: ٣٤) على أن المسلمين يقولون إن القلب يقع في تجويف صدره، في إشارة إلى الله ﷻ،[١٨] وزعم بالهامش أن "ذلك قيل في القرآن (السورة ٣: ٣٤)"، والآية المشار إليها هي قول الله تعالى: ﴿ٱلما مم نر نزنم نن نى ني ىٰ﴾ آل عمران: ٣٤، أما الآية (٣٤: ٣)، فهي قول الله تعالى: ﴿ئى ئي بر بز بم بن بى بي تر تز تم تن تى تي ثر ثز ثم ثن ثى ثي فى في قى قي كا كل كم كى كي لم لى لي ما مم نرً﴾ سبأ: ٣، وكلا الآيتين لا علاقة له

---

[١٤] ابن القيم، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق يحيى بن عبد الله الثُمَالي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص ٧٩، ٨٠.

[١٥] مسند الإمام أحمد ٣٨/١.

[١٦] المرجع السابق ٨٢٠/٢.

[١٧] انظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، بدون تاريخ، ٨١٨/٢، ٨١٩، ٨٢٠.

[١٨] انظر الفقرة رقم (١١).

بالموضوع الذي ذكر!! بل لم ترد في القرآن الكريم آية واحدة تشير إلى أن اللهﷻ قلبًا أو صدرًا أو تجويفًا.

ج- رجع فان إس إلى قول اللهﷻ: ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ القمر:٥٥ للاستشهاد على التجسيم في الإسلام، وقال: "هناك أشخاص رأوا أن هذا "المقعد الجيد" إن هو إلا العرش، وأن الله (ﷻ) سيجعل المؤمنين المتقين يجلسون إلى جواره وسوف يدهنون لحيته بالعطور." [١٩] وقد عزا ذلك التفسير لابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، والذهبي في ميزان الاعتدال في حديث منقول عن مقاتل بن سليمان. وقال إن هناك آخرين شعروا بقدر أكبر من الحياء فادخروا ذلك الشرف للنبي (ﷺ)، وعندما وعد الله (ﷻ) في السورة رقم ١٧: ٧٩ برفع محمد (ﷺ) "إلى مقام محمود"،[٢٠] أخذوا ذلك بمعني أن محمدًا (ﷺ) سيرافق ربه على العرش يوم القيامة، ربما من أجل التشفع لشعبه.[٢١]

رجعت إلى ابن أبي الحديد، وهو معتزلي لا يقول أبدًا بالتجسيم، بل يذم القائلين به، فوجدته ينقل كلامًا مثل هذا في معرض الذم.[٢٢] أما ما نقله عن ميزان الاعتدال للذهبي، فقد جاء أيضًا في مقام الذم والإنكار لما رواه مقاتل.[٢٣]

والاستشهاد بمثل هذه الروايات فاسد من عدة وجوه:

١. أنه لم يأخذها من أحد كتب التفسير المعتبرة.
٢. أن هذه الرواية جاءت في معرض الذم لهذا الرجل المسمى بمقاتل بن سليمان، حيث نقل الذهبي قول الجوزجاني عندما قال عنه إنه كان دجَّالًا جسورًا، ثم ساق بعض الروايات المنسوبة إليه للاستدلال على كذبه.

---

[١٩] انظر الفقرة رقم (٢٤).

[٢٠] ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ الإسراء: ٧٩.

[٢١] انظر الفقرة رقم (٢٧).

[٢٢] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ٢، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، جـ ٣، ص ٢٢٤.

[٢٣] الذهبي، ميزان الاعتدال، جـ ٤، ص ١٧٤.

٣. أن هذه الرواية منسوبة لمقاتل بن سليمان على ما نسب إليه من الضعف علاوة عن الكذب، مما يجعله غير معبِّر بحال عن العقيدة الإسلامية.

٤. أن الرواية نقلت عن مجاهيل أو كذبة معروف كذبهم غير مقاتل بن سليمان، ومنهم على سبيل المثال علي بن محمد القادسي.[٢٤]

٥. أن هذه الرواية –على فرض صحتها– غير مرفوعة إلى النبيﷺ، بل هي متوقفة عند ابن عباس، ولم يُعرف عن ابن عباس معرفة الغيب، أو أنه يوحَى إليه.

أما مسألة ادخار هذا الشرف للرسول الأكرم ﷺ في الآخرة، فإن ذلك التفسير الذي عزاه للطبري منسوبًا إلى المفسر المشهور مجاهد، فقد اختلف فيه أهل التأويل كما يذكر الطبري، "فقال أكثر أهل العلم: ذلك هو المقام الذي هو يقومه ﷺ يوم القيامة للشفاعة."[٢٥] وقد ذكر الطبري ممن قال بتفسير المقام المحمود بالشفاعة: حذيفة، وابن عباس، وعبد الله، والحسن، والحسين، وقتادة، وسلمان، وأحد القولين عن مجاهد. إلى جانب عدد من أحاديث رسول الله ﷺ، ثم قال: "وقال آخرون: بل المقام المحمود الذي وعد الله نبيه ﷺ أن يبعثه إيَّاه، هو أن يقعده معه على عرشه." ونسب هذا القول لمجاهد فقط، ثم قال: وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحَّ به الخبرُ عن رسول الله ﷺ، وذلك ما حدثنا به أبو كريب، قال: ثنا وكيعٌ، عن داود بن يزيد، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: ﴿تن تى تي ثر ثز ثم ثنَّ﴾ الإسراء:٧٩. سئل عنها قال: ((هي الشفاعة))." ثم ذكر رحمه الله عددًا من الأحاديث المؤيدة لهذا المعنى. وقال المحقق بالهامش: "قال الذهبي في العلو – نقلًا عن محقق السنة –: أما قضية قعود نبينا على العرش، فلم يثبت في ذلك نص، بل في الباب حديث واه. وأبطل الواحدي – كما في البحر المحيط ٧٣/٦– هذا القول من خمسة وجوه، فانظرها فيه."[٢٦]

---

[٢٤] انظر مثلًا: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، اعتنى به الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط ١، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م، جـ ٧، ص ١٠٤، رقم ٦٧٢٤.

[٢٥] الطبري، تفسير الطبري، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي جـ ١٥، ص ٤٣.

[٢٦] الطبري، تفسير الطبري، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي جـ ١٥، ص ٤٣: ٤٧.

وأما وعد الله لرسوله بأنه سيجلس معه على العرش، فذلك في الحديث الذي ذكره ابن الجوزي، وهو: "الحديث التاسع والثلاثين: روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سُئل رسول الله ﷺ عن المقام المحمود، قال ﷺ ((وعدني ربي ﷻ بالقعود على العرش)). فقد عقب عليه ابن الجوزي قائلًا: "هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ".[٢٧]

د- استشهد فان إس بحديث لرسول الله ﷺ هو حديث أتاني ربي في أحسن صورة[٢٨]، محاولًا الربط بينه وبين قصة جابر الجعفي حول تحول الإمام وتجربة اللمس التي أشرت إليها في موضع آخر وصولًا إلى النتيجة التي ذكرها في نهاية الفقرة، ألا وهي أن هذا الحديث "كان سببًا في أن المشبهة لم تكن لديهم أية صعوبة في استخدامه كدليل على معتقدهم"، محاولًا بذلك إثبات أن التشبيه متجذر في العقيدة الإسلامية، أو في بواكيرها على الأقل.[٢٩]

وكلام فان إس في هذه الفقرة مردود من وجوه:

١) حاول الربط بين معجزة نبوية وبين قصة كفرية لمارق عن الإسلام سبق الحديث عنها.

٢) لم يشر مطلقًا إلى كون هذا الحديث يحكي ما كان في المنام لا في اليقظة كما ذكر الإمام أحمد،[٣٠] لكنه أشار بالهامش إلى محاولة المسلمين تبرير هذه القصة بشرحها كما لو كانت حلمًا لمحمد ﷺ.

---

(٢٧) ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ٦٨.

(٢٨) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده: الإمام أحمد، المسند، ٣٦٨/١، وقد علق المحقق قائلًا: الحديث إسناده صحيح ورواه الترمذي ١٧٣/٤-١٧٤ من طريق عبد الرزاق بهذا الإسناد. وأشار إلى اضطراب في سنده.

(٢٩) انظر الفقرة رقم (٢٩).

(٣٠) روى الإمام أحمد الحديث كالآتي: قال رسول الله ﷺ: ((إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة، إني قمت من الليل فصليت ما قُدِّر لي، فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا بربي ﷻ في أحسن صورة...الحديث.)): الإمام أحمد، المسند، ٢٤٣/٥. والحديث إسناده صحيح، رواه أبو داود ١٦٠/١ رقم ٢٣٤، والترمذي ٣٦٨/٥ رقم ٣٢٣٥ في تفسير سورة ص، وقال: حسن صحيح. كما رواه الإمام أحمد في مواضع أخرى.

٣) حاول في الهامش إنشاء نوع غريب من الخلط بين صورة الله ﷻ وبين قول الله ﷻ ٱ ٓ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بمّ التغابن: ٣، ثم عقب قائلًا: "إن هذه الصياغة مشتقة من عبارة في القرآن (ئن ئى ئي في السورة ٦٤:٣)" ولا أدري ما وجه الاشتقاق؟ وما العلاقة بين إحسان الله ﷻ لصور المخلوقات وبين الصورة المذكورة في الحديث؟

٤) والحديث في إسناده كلام، وإن صح فلا دلالة فيه على شيء مما ذكر فان إس لأنه يحكي منامًا. وإن لم تكن في المنام، فلها عدة معان ممكنة، فأحسن صورة أي أحسن صفة، أو يحتمل أن يكون معناه رأيت ربي حال كوني في أحسن صورة وصفة من غاية إنعامه ولطفه علي. وتتمة الأمر أن السلف في أمثال هذا الحديث إذا صح أن يؤمن بظاهره ولا يفسر بما يفسر به صفات الخلق، بل ينفى عنه الكيفية ويوكل علم باطنه إلى الله تعالى؛ فإنه يُري رسوله ما يشاء من وراء أستار الغيب بما لا سبيل لعقولنا إلى إدراكه. [٣١]

هـ- اعتمد فان إس على فكرة ذكرها قبل ذلك، وهي أن الله ﷻ – فيما ادعاه داود الجواربي ومقاتل بن سليمان– جسم وأنه ذو ملامح مادية مثل البشر، لحم ودم، شعر وعظام.[٣٢] قال: "ولكن كيف يبدو الله (ﷻ). في " أجمل شكل؟" وله شعر أسود غزير كما عرفنا قبل ذلك. واتفق الجميع أيضًا أنه لا يوجد لديه لحية." ورغم أنه اعترف أن داود الجواربي لم يجد أي مرجع لتلك الفكرة في حديث النبي ﷺ، إلا أنه اتخذ هذه الفكرة أساسًا ليبني عليه فكرته عن عقيدة المسلمين في التجسيم.[٣٣] وقال إنه في الجنة، موسى فقط هو من يملك لحية، وهي تتدلى إلى سرته. كل الآخرين من المباركين، ومعظمهم من المسلمين، يعيشون هناك شبابًا مُرْدًا، وأرجع

---

[٣١] راجع إن شئت: علي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ٤٢٣/٢، الحديث رقم (٧٤٨)، وكذلك ٣٩٩/٢، ٤٠٠، وانظر كذلك: الإمام الحافظ أبو علي محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ١٠٢/٩، ١٠٣.

[٣٢] انظر الفقرة رقم (٩).

[٣٣] انظر الفقرة رقم (٣٠).

تلك الفكرة لحديث رواه حماد بن سلمة، ولم يذكر الحديث ولا درجته، بل أحالنا إلى أحد المراجع الألمانية. ولعله يعني بهذا الحديث الذي ذكره أبو نعيم الأصبهاني في صفة الجنة.[٣٤] ثم قال مستنتجًا: "ولكن بما أنهم خلقوا وبعثوا على صورة الله (ﷻ) فنحن لسنا بمندهشين أن نجد أن الله (ﷻ) قد وُصِفَ بنفس الطريقة". ولما كان الأمر محتاجًا إلى دليل آخر؛ ساق فان إس حديثًا آخر، وهو حديث"قال النبي (ﷺ): رأيت ربي كشاب أمرد شعره مجعد في رداء أخضر."

---

[٣٤] أبو نعيم الأصبهاني، صفة الجنة، دراسة وتحقيق علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج٢، ص٩٩، ١٠٠، باب ذكر صفة الجنة باب ذكر أسنان أهل الجنة وميلادهم وقامتهم، الحديث رقم (٢٥٥). وجاء بالهامش أن الحديث ضعيف. ورواه الطبراني في المعجم الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ (١٧/٢)، وفي المعجم الأوسط تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد وأبي الفضل عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين بالقاهرة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، (٣١٨/٥) الحديث رقم (٥٤٢٢)، كما أورده الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع البحرين، تحقيق ودراسة عبد القدوس بن محمد نذير، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م (١٦٣/٨، ١٦٤) الحديثان (٤٨٩٣، ٤٨٩٤)، وابن أبي الدنيا في كتاب صفة الجنة وما أعد الله لأهلها من النعيم، تحقيق عبد الرحيم أحمد عبد الرحيم العساسلة، دار البشير عَمَّان ومؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص: ٥٣، ٥٨، ٥٩ الحديثان (١٥، ٢٢)، والمنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، في الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق مصطفى محمد عمارة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، (٥٠٠/٤- ٥٠١)، والبغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرَين، دار طيبة، الرياض، ١٤١٢هـ، (١٥/٨)، وابن أبي داود، البعث والنشور، تحقيق الشيخ الحويني= =السلفي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ، ص٨٧: ٨٩، الحديث رقم (٦٣)، وأبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، كتاب العظمة، دراسة وتحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، بدون تاريخ، ج ٣، ص١٠٩٦، الحديث رقم (٥٩٤) — وعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق الشيخ بكري حيّاني والشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، (٤٧٧/٤، ٤٩٠)، الحديثان (٣٩٣٢٩، ٣٩٣٨١). كلهم من طريق علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعًا به. وقال الهيثمي: "وإسناده حسن.": الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ، ٣٩٩/١٠. واضطرب فيه رأي العلامة أحمد شاكر، فصححه مرة بمسند الإمام أحمد، طبعة دار الحديث بالقاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، الحديث رقم (٧٩٢٠) ٥٤/٨، وحسنه مرة أخرى (٨٥٠٥) ٣٣٩/٨ قال الحافظ ابن حجر العسقلاني عن علي بن زيد: "ضعيف": ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط٣، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص٤٠١، الترجمة رقم (٤٧٣٤)، وانظر الأقوال فيه عند ابن حجر، التهذيب التهذيب، تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ، ١٦٣/٣.

وخلاصة القول في هذه الأحاديث إن الذي صح أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه في المنام في أحسن صورة، وإن تُكُلِّم فيه. وأما ما روي بزيادة: "في صورة شاب..." فمنكر لا يصح على قول كثير من علماء الحديث،[٣٥] وكلٌّ من صححه أثبت أنه رؤيا منام لا رؤيا عين؛ لذلك فلا إشكال ولا مطعن لأهل الأهواء فيه،[٣٦] والحديث ضعفه جمعٌ من أهل العلم، وصححه آخرون، وله ألفاظ عديدة. ممن ضعفه: الإمام أحمد،[٣٧] وابن الجوزي،[٣٨] والنسائي،[٣٩] وابن حبان،[٤٠] والدارقطني،[٤١] والذهبي،[٤٢] والسبكي،[٤٣] والشوكاني،[٤٤]

وهذا الكلام عليه عدة ملاحظات:

١) أنه اعتمد على كلام داود الجواربي ومقاتل بن سليمان، وهما لا يستشهد بهما على عقيدة المسلمين كما سأبين لاحقًا.

---

[٣٥] ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص ٥٦.

[٣٦] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام، تحقيق د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ٥٥/١٣. وانظر كذلك السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ٣٠/١. وانظر: ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المنتخب من العلل للخلال، تحقيق وتعليق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار الراية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٢٨٤، ٢٨٥.

[٣٧] ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المنتخب من العلل للخلال، ص٢٨٤، ٢٨٥.

[٣٨] ابن الجوزي، العلل المتناهية، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ٣٠/١.

[٣٩] انظر السابق نفسه.

[٤٠] ابن حبان،الثقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند،ط١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ٢٤٥/٥ وقال حديث منكر.

[٤١] ابن الجوزي، العلل المتناهية، ٣٤/١، ٣٦. وقال كل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح.

[٤٢] الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ١١٣/١٠.

[٤٣] السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ ٣١٢/٢، وقال: "وحديث ((في صورة شاب أمرد)) موضوع مكذوب على رسول الله ﷺ.

[٤٤] الشوكاني: الفوائد المجموعة، تحقيق عبد الرحمن بن يحي المعلمي اليماني، أشرف على تصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص ٤٤٧، ٤٤٨ وقال: "وهو موضوع، وفي إسناده وضاع وكذاب ومجهول."

٢) رغم أنه اعترف أن داود الجواربي لم يجد أي مرجع لتلك الفكرة في حديث النبي ﷺ، إلا أنه اتخذ هذه الفكرة أساسًا ليبني عليه فكرته عن عقيدة المسلمين في التجسيم.

٣) أنه ربط ربطًا غير مبرر بين حديثين، هما:

أ- ((يدخل أهل الجنة جُردًا، مُردًا، بيضًا، جِعَادًا مُكَحَّلين أبناء ثلاث وثلاثين، على خلق آدم طول ستين ذراعًا في عرض سبع أذرع)).

ب- الحديث المنكر " رأيت ربي كشاب أمرد شعره مجعد في رداء أخضر."

ثم علق قائلًا: "ولكن بما أنهم خلقوا وبعثوا على صورة الله (ﷻ) فنحن لسنا بمندهشين أن نجد أن الله (ﷻ) قد وُصِفَ بنفس الطريقة". وهذا استنتاج غريب؛ فهذا الحديث لم يذكر أنهم خلقوا وبعثوا على صورة الله ﷻ.

٤) قال إن المسلمين استعاروا هذه الفكرة اليهودية النمطية من سفر دانيال دون دليل على ذلك إلا أحاديث اختلف العلماء أهي ضعيفة أم موضوعة.

و- استخدم فان إس حديث رسول الله ﷺ ((إن الله جميل يحب الجمال))[٤٥] ليستدل بها على أن الجمال يعني وجود شكل أو صورة، وأن "المثل الأعلى للجمال السائد في ذلك الوقت هو ما جاء في الحديث المنكر سالف الذكر. ويستشهد على العمر بمقاتل بن سليمان كذلك،[٤٦] وهو استشهاد لا يصح للأسباب التي ذكرتها سابقًا، ولأنه اعترف أن مقاتل بن سليمان لا يستند في هذا الكلام إلى أية أدلة نقلية، ولكنه مع ذلك يستخدمه هنا كحلقة وصل تمكنه من الوصول للنتيجة التي أراد، ألا وهي أن نصوص الإسلام إن هي إلا نقول وتقليد لليهودية والمسيحية؛ حيث ذكر مقاتل أن الله -تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا- يبلغ من العمر ٣٢ عامًا، وهو ما يتوافق مع عمر يسوع؛

---

[٤٥] الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الإيمان ١٤٧، من حديث ابن مسعود، عن النبي ﷺ قال: ((لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر)) قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنة. قال ((إن الله جميل يحب الجمال. الكبر بطر الحق وغمط الناس)). ورواه كذلك ابن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ، دعاء ١٠، والإمام أحمد ١٣٣/٤، ١٣٤، ١٥١.

[٤٦] انظر الفقرة رقم (٣١).

الأمر الذي جعله يتساءل "هل اتخذ سن يسوع كدليل؟". ثم أضاف سببًا آخر يقربه من فكرة التجسيم الإسلامي، ألا وهي أن مقاتل بن سليمان قال إن شعر الله -تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا- لا يزال أسود، مما يعني – بنظره – "أن العمر يبدو أنه يتم اختياره وفقًا لمعيار التجربة الإنسانية. إنه سيكون له شعر رمادي إذا كان له أن يعيش إلى ما بعد هذه اللحظة." ثم استشهد على هذا الكلام بكلام هشام الجواليقي الذي "دعا الله بـ ((شاب في أفضل سنواته)) منتصف رحلة الحياة" ثم أقحم اسم دانتي، فقال: " *nel mezzo del camin di nostra vita*"[٤٧]، كما قال دانتي. إنه العمر المثالي، تمامًا مثلما كانت الأشبار السبعة هي الحجم المثالي." ومسألة الأشبار السبعة هذه أيضًا من قول مقاتل بن سليمان.

وهذا الكلام كما يتضح مردود من وجوه:

١) أنه استشهد بمن لا يستشهد بهم على عقيدة المسلمين لفساد معتقدهم، وهما مقاتل بن سليمان وهشام الجواليقي. ثم أقحم اسم دانتي بلا سبب ليشي بفكرة التأثر التي أكد عليها غير مرة.

٢) أنه رغم اعترافه بأن مقاتل بن سليمان لا يستند في هذا الكلام إلى أية أدلة نقلية، فإنه يستخدمه هنا كحلقة وصل تمكنه من الوصول للنتيجة التي أراد.

٣) أنه يجمع بين حديث ((يدخل أهل الجنة جُردًا، مُردًا، بيضًا، جِعَادًا مُكَحَّلين أبناء ثلاث وثلاثين، على خلق آدم طول ستين ذراعًا في عرض سبع أذرع)). الذي ذكره في الفقرة السابقة، وبين فكرة أن الله -تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا- يبلغ من العمر ٣٢ عامًا. وكأن هذا هو العمر المتعارف عليه في الحياة الآخرة.

٤) أنه بلا دليل ذكره ربط بين تلك الفكرة وبين سن يسوع.

---

(٤٧) هي جملة نقلها باللغة الإيطالية تعني "في منتصف رحلة الحياة".

المبحث الثاني: مصادره في تفسير القرآن وشرح السنة

بتتبع مصادر فان إس في تفسير النص الإسلامي تبين أنه اعتمد على أقوال بعض الفلاسفة أو بعض رجال الدين المنتمين إلى ديانات أخرى تختلف اختلافًا جوهريًّا عن الإسلام، كما أنه يرجع في بعض الأحوال إلى كتب إسلامية لكنها غير متخصصة في التفسير، وإن رجع إلى التفاسير المعتبرة فإنه ينتقي منها التفسيرات المرجوحة والشاذة. وهو ما يتعارض مع أصول المنهج العلمي؛ حيث إن منهج الفلاسفة في التفسير يقوم على أسس عقلية ومبادئ فلسفية تتعارض في الأساس مع الأسس التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، وكذلك الأمر في رجال الدين المنتمين إلى ديانات أخرى تختلف عقديًّا مع العقيدة الإسلامية. أما الرجوع إلى كتب غير متخصصة في التفسير مثل كتب التاريخ مثلًا فخطأ بيّن؛ لكون أصحاب هذه الكتب لا يملكون أدوات التفسير، وكان من الأولى الرجوع إلى كتب التفسير المعتبرة. ويتضح هذا التوجه عند فان إس في المواضع الآتية:

أولًا: الاعتماد على التفسيرات المرجوحة والشاذة:

أ- ساق جوزيف فان إس قصة خلق آدم عليه السلام فاعتمد رواية موضوعة نقلها عن تفسير الطبري، ثم علق على القصة قائلًا: "هذه الأسطورة موجودة في تفسير مشهور للقرآن (الكريم) كتب في بدايات القرن العاشر." وذلك حتى يضفي نوعًا من المصداقية على تلك الرواية.[٤٨]

وهذه الرواية مردودة من وجوه:

١) أن الخبر غير موثق، وغير مرفوع إلى النبي ﷺ؛ مما يجعله غير صالح للاستشهاد به على العقيدة الإسلامية.

٢) لا توجد أدلة تدل على إيمان عموم المسلمين بهذه الأخبار؛ مما يجعلها غير صالحة للاستشهاد بها على عقيدة المسلمين.

---

[٤٨] انظر الفقرتين (١، ٢).

٣) تجاهل تعليقات الطبري؛ رغم أن تلك التعليقات تفيد بما لا يدع مجالًا للشك وضع تلك الرواية وعدم صحتها،[٤٩] كما تجاهل تعليقات المحقق في الطبعة التي رجع إليها.[٥٠]

٤) رغم أن فان إس نفسه وصف هذه الرواية بالأسطورة إلا أنه اعتمدها كإحدى لبنات الدليل التراكمي الذي اعتمد عليه في إثبات دعواه بأن عقيدة المسلمين في البواكير الأولى للإسلام هي التجسيم؛ حيث إن ابن جرير الطبري (٢٢٤هـ – ٣١٠هـ) متقدم نسبيًا.

ب- ذكر أن معنى الصمد هو المصمت أو المضغوط، ثم يصف هذا الخبر بالغريب والصادم! وأن تفسير معنى هذه الكلمة يعد معضلة، ثم قال إن تفسير الصمد بالمصمت في القرن الإسلامي الثاني ربما كان راجعًا للتشابه في النطق. ثم قال: "صحيح أن هناك محاولات لإيجاد تفسيرات أخرى، فالصمد تعني "الرب"، وغير ذلك. وهي التفسيرات المفضلة بقوة في علم الكلام المتأخر، وهي كذلك حتى اليوم. لكن في تلك الأيام المبكرة كانت هي التفكير الثاني بوضوح، وربما لم تكن موجودة على الإطلاق[٥١]، واعتمد في هذا الكلام على الأشعري في مقالات الإسلاميين. ووصل فان إس من ذلك إلى أن "التشبيه لم يكن بدعة في ذلك العصر، ولم يكن طائفيًا، لقد كان جزءًا من "عقيدة" المسلمين التقليدية، ونموذجًا يُعتَقَدُ أن يكون كافيًا أو ربما مثاليًا لشرح وحدانية الله."

وقد راجعت الأشعري في الموضع الذي ذكر، فوجدت الأشعري يقول: "وتأولوا قوله: الصمد (١١٢: ٢) على وجهين: أحدهما أنه السيد، والثاني أنه المقصود إليه

---

[٤٩] انظر: تفسير الطبري، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ج١، ص ٤٦٢.

[٥٠] انظر تفسير الطبري، تعليقات المحقق،ج١، ص ٤٥٩: ٤٦٢.

[٥١] انظر الفقرات (١٢، ١٣، ١٤).

في الحوائج."[٥٢] وبالرجوع إلى تفاسير أهل السنة وجدت القول الراجح هو ما نسبه الأشعري للمعتزلة، بل وجدته عند الرازي الأشعري، فتفسير الصمد عند المسلمين ليس بهذا القدر من الغموض، بل هو واضح جلي، فالصمد هو السيد المصمود إليه في الحوائج دون شريك، ومقالة المصمت أو الذي لا جوف له ليست من التأويلات الراجحة، قال الطبري بعد أن ذكر الآراء والروايات المختلفة: "الصمد عند العرب هو السيد الذي يُصمَدُ إليه، الذي لا أحد فوقه، وكذلك تُسمِّي العرب أشرافها، ومنه قول الشاعر:

ألا بكَّر الناعي بخَيْرَيْ بَني أسَـدْ *****بعمرِو بنِ مسعودٍ وبالسيِّـد الصَّمَدْ

وقال الزِّبْرِقانُ:

ولا رهينةَ إلا سيِّدٌ صَمَدُ

فإذا كان ذلك كذلك، فالذي هو أولى بتأويل الكلمة، المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه."[٥٣] وقد فصَّل الإمام القرطبي الأمر على نحوٍ وافٍ لا يحتاج إلى مزيدِ بسطٍ في كتابه الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.[٥٤] كما أن عبد الله بن عباس قال مفسرًا لكلمة الصمد –فيما ساقه القرطبي في تفسيره عن الضحاك–: "الذي يُصمد إليه في الحاجات، كما قال ﷻ: ٱمخمم نج نح نخ نم نهجً النحل: ٥٣، وابن عباس من صحابة الرسولﷺ، وقد توفي عام ٦٨هـ بالطائف، وهو ابن إحدى وسبعين سنة؛ وبالتالي لا مجال للقول إن التفسير السائد في بواكير الإسلام هو

---

[٥٢] الأشعري، مقالات الإسلاميين، عني بتصحيحه هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا) ط ٣، ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م، ص ٢١٨، السطر ٧، ٨.

[٥٣] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م، جـ ٢٤، ص ٧٣٧. وانظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٧هـ– ٢٠٠٦م، جـ ٢٢، ص ٥٥٨. والزمخشري، الكشاف، اعتنى به وخرَّج أحاديثه وعلق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٤٣٠هـ–٢٠٠٩م، ص ١٢٢٨. والرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط١، ١٤٠١هـ–١٩٨١م، م٣٢، ص١٨١، ١٨٢.

[٥٤] القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط ١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، جـ ١، ص ١٧٧: ١٨٦.

المصمت، وأن التشبيه لم يكن بدعة في ذلك العصر، ولم يكن طائفيًّا، وأنه كان جزءًا من "عقيدة" المسلمين التقليدية، ونموذجًا يُعتَقَدُ أن يكون كافيًا أو ربما مثاليًّا لشرح وحدانية الله. لكن يمكن القول إنه كانت هناك بعض الانحرافات عن التفسير الصحيح من قبل القلة من غير أهل السنة.

أما في المعاجم فنجد في لسان العرب ما يدل على أن معنى الصمد هو السيد، قال: "والصَّمَدُ بالتحريك: السيد المُطَاعُ الذي لا يُقضى دونه أمرٌ، وقيل الذي يُصمد إليه في الحوائج أي يُقصَد." ويروي بعض الشواهد الشعرية ثم يقول: "والصمد من صفاته تعالى وتقدس؛ لأنه أُصمِدَت إليه الأمور، فلم يَقْضِ فيها غيرُه، وقيل هو المُصْمَت الذي لا جوف له، وهذا لا يجوز على الله ﷻ."[٥٥] فالمعنى قديم تدل عليه الشواهد التي ذكرها ابن منظور (٦٣٠هـ-٧١١).

ج- ومن ذلك أيضًا ما ورد في تفسير مقعد الصدق والمقام المحمود، وقد سبق تفصيل القول في ذلك.

ثانيًا: الاعتماد على أقوال بعض الفلاسفة أو بعض رجال الدين أو العلماء المنتمين إلى ديانات أخرى:

أ- أقحم فان إس أسماء الفلاسفة فيلون السكندري وموسى بن ميمون مستدلًا بهما على فقدان الإله في الفكر اليهودي لسماته الجسدية. وهذا الإقحام لا مبرر له؛ لأنه لا يمكن الاستدلال بأقوال الفلاسفة على عقيدة دينية وإن انتموا إليها؛ لأن الأصل في الفكر الفلسفي هو التجرد من الأفكار والمعتقدات المسبقة، وإذا كان لا أثر في اليهودية للتنزيه يُذكر إلا عند هذين الفيلسوفين؛ فإنه يمكننا القول إنه لا أثر للتنزيه في العقيدة اليهودية. وقد نسب فان إس نفسُه التنزيه عند فيلون السكندري إلى الأثر الهلنستي، أما عندما تكلم عن موسى بن ميمون فقد تجاهل تمامًا أثر الفلسفة الإسلامية، بل حاول أن يقول إن العقيدة الإسلامية لا أثر فيها للتنزيه شأنها شأن العقيدة اليهودية رغم أن العلاقة منبتة بين العقيدة الإسلامية والعقيدة اليهودية، لكنه

---

[٥٥] ابن منظور، لسان العرب، مادة صمد.

ألمح قبل ذلك في عدة مواضع على سبيل التسليم أن الإسلام إن هو إلا امتداد للديانات السابقة عليه، خاصة في مسائل التشبيه.

ب- رجع في تفسير قول الله ﷻ: الصمد، إلى مراجع أجنبية.[٥٦] فقال إن كلمة "الصمد"، تمثل سجعًا *(rhyme)* مع كلمة "الأحد" الذي يعني الواحد الفريد. واعتبر أن معناها الحقيقي معضلة تستعصي على الحل، وأن كل الأبحاث التي أجريت حتى الآن ساعدت فقط في زيادة حيرتنا، متابعًا في ذلك أ.أمبروس. ثم انتقل إلى البحث عن كيفية فهم هذه الكلمة في النصف الأول من القرن الإسلامي الثاني (وربما حتى قبل ذلك) ليصل إلى نتيجة نقلها من أ. أمبروس ولويس جارديت أيضًا، يقول: "إن الجواب بسيط: كان من المفهوم أنه يعني مصمت، ومضغوط."[٥٧] وهو هنا يزعم أن الجواب بسيط رغم أنه وصفه بأنه معضلة تستعصي على الحل! وهذه المراجع لا علاقة لها بالعربية ولا بالتفسير.

ج- في الفقرة رقم (١٣) استدل على تفسير كلمة الصمد بأقوال غير المسلمين، وسمى هذا الاستدلال "خير دليل"، قال: "وخير دليل، مع ذلك، يأتي إلى حد ما من خارج الإسلام: تيودور أبو قرة، أسقف حران في أعالي بلاد ما بين النهرين (حوالي ٧٥٠-٨٢٥)، ترجم الصمد إلى الكلمة اليونانية *(sphuropēktos)*[٥٨]، وهي كلمة غير عادية بدرجة

---

[٥٦] انظر الفقرة رقم (١٢).

[57] Arne A. Ambros, *Die Analyse von Sure 112*, in: *Der Islam, Journal of the History and Culture of the Middle East*, volume 63 essue 2 (Jan 1986) 231 et. seq. and 235 et. seq.; also L. Gardet in: Encyclopedia of Religion, Lindsay Jones Editor In Chief, Macmillan reference USA., An imprint of Thomson Galem, Second edition, 2005, VI:2828.

لم أتمكن من الاطلاع على مقال الإسلام لأمبروس، واطلعت على موسوعة الأديان فلم أجد ما ذكره من كلام لويس جارديت.

[٥٨] بحثت عنها فلم أجدها كما وردت، فهي ليست كلمة يونانية! وفي الأغلب هي نطق لكلمة يونانية كتب بحروف لاتينية. لكني وجدت الكلمة اليونانية *(σφνρό-πηκτος)* وتنطق سفيرو- بيكتوس وهي قريبة الشبه بالكلمة التي أوردها من ناحية النطق. وهي تعني مضغوط أو موحد أو مدمج:

" σφνρό-πηκτος ον: hammered together, consolidated. Abuc 1545 C ο θεός μου μουξνά, δ σφυρόπηκτος, indivisidle. ".: cf. E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Romanand Byzantine Periods, From B. C. 146 to A. D. 1100,* (Charles Scribner's Sons, New York, 1900), p. 1062.

كبيرة، تعني شيئًا مثل "المضغوط، أو المتحد بشكل وثيق". نايستيز[٥٩] من بيزنطة *(Nicetas of Byzantium)* في وقت لاحق استخدم كلمة بديلة هي المعدن المطروق *(holosphuros)* [٦٠]، بمعنى المطبوع تمامًا في المعادن.[٦١]

د- أقحم فان إس اسم الفيلسوف باسكال دون مبرر.[٦٢]

هـ- استشهد فان إس بدانتي[٦٣] على أن مسألة المعراج ليست مقتصرة على محمدﷺ.[٦٤] ولا أدري وجه الاستشهاد به لسببين، الأول أنه ليس بمسلم، والثاني أنه متأخر.كما أقحم اسم دانتي وفكرته عن عمر الله (جل وعلا) الذي يتفق مع عمر يسوع، ليؤكد فكرة تأثر الإسلام –المتمثل عنده في مقاتل بن سليمان وهشام الجواليقي– بالمسيحية. [٦٥]

ثالثًا: الاعتماد على كتب إسلامية غير متخصصة في التفسير:

---

(٥٩) نايستيز البيزنطي مؤلف ومجادل في الإسلام من القرن التاسع الميلادي، تاريخ مولده غير معروف على وجه الدقة، لكنه في النصف الأول من القرن التاسع، وكذلك تاريخ وفاته في نهايات القرن التاسع، وكذلك لا يعرف مكان مولده أو مكان وفاته، لنه ولد على الأرجح بالقسطنطينية (Constantinople) وهو أول مؤلف بيزنطي يترجم الصمد إلى (holosphyros) نافيًا أن يكون الإله الذي يشبه المعدن المطروق هو الله.:

Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan, Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History, ed. David Thomas and Alex Mallett, Koninklijke Brill NV, (Leiden, Boston 2012), vol. 1, p. 425 and p. 751& vol. 4, p. 135.

(٦٠) كلمة *(holosphuros)* تعني المعدن المطروق *(Hammer-beaten metal)*:

Cf. Charles Lowell Tieszen, *The Boundaries of Religion: Strategies for Christian Identity in Light of Islam in Medieval Spain*, A Thesis submitted to The University of Birmingham for the degree of Ph.D., Department of Theology and Religion, School of Philosophy, (March 2010), p. 74.

(٦١) انظر الفقرة رقم (١٣).

(٦٢) انظر الفقرة رقم (١٦)، وبليز باسكال *"Blaise Pascal"* (١٩٢٣- ١٩٦٢م)، فيزيائي ورياضي وفيلسوف فرنسي.

(٦٣) دانتي أليغييري *Dante Alighieri* ، شاعر إيطالي ولد في فلورنسا في مايو ١٢٦٥م، وتوفي في رافينا في ١٤ سبتمبر ١٣٢١م عن عمر ٥٦ سنة. ويعرف عادة باسم دانتي، أعظم أعماله: الكوميديا الإلهية: انظر:

Paget Toynbee, Dante Alighieri, His Life and Works, fourth edition, 1910, Methuen & Co. LTD., London, P. 1, 36, 103.

(٦٤) الفقرة رقم (١٨).

(٦٥) انظر الفقرة رقم (٣١).

في بعض المواضع لم يرجع فان إس إلى كتب التفسير المعتمدة لتفسير آية من الآيات، بل آثر الرجوع إلى كتب التاريخ، وذلك بناء على معطيات غير مسلمة، وذلك في المواضع الآتية:

أ- ساق جوزيف فان إس بعض المعطيات التي أراها غير مسلمة، ليصل إلى نتيجة فاسدة برأيي، والمعطيات هي:

١- هناك تفاعل معقد بين النص وبين تأويله يصل إلى درجة التضارب.

٢- الكلمة العليا في هذا التضارب تكون للنص، حيث يتكلم الله(ﷻ) بذاته.

٣-يفضل أن تستنتج العقيدة الإسلامية من كلمات القرآن (الكريم) دون السنة النبوية ودون الرجوع إلى التفاسير!

والنتيجة هي ترك أمر تأويل النصوص للمؤرخين!! [٦٦]

هذه هي النتيجة التي وصل إليها ببساطة شديدة، وهي نتيجة لا تؤدي إليها تلك المعطيات التي ساقها، علمًا بأن النصوص التاريخية هي الأقل توثيقًا، فهي أقل توثيقًا من السنة، وهي أقل توثيقًا من التفاسير، وهذا برأيي مخالفة واضحة للمنهج العلمي؛ حيث إن المرجع في التفسير هو المفسر لا المؤرخ. وربما كان هذا العدول عن المنهج العلمي كان بغية العثور على النصوص التي تؤيد رأيًا مسبقًا لدى الباحث، هو أن الإسلام بدأ في مرحلة متأخرة عن وجود القرآن، وأن القرآن لم ينل العناية اللازمة من المسلمين؛ حيث إن من يسمون بصحابة النبي تفرقوا في الأمصار بسبب الغزو، كلٌ معه بضع آيات من القرآن الذي لم يكن متوفرًا، والمشكلة كانت تكمن في التأويل، مما أدى إلى إنتاج أديان مختلفة برأيه.[٦٧]

---

[٦٦] انظر الفقرة رقم (٥).

[٦٧] انظر:

Christian Meier, interlocutor, *The Origins of Islam.* A Conversation with the German Islamic Scholar Josef van Ess. Translated by Charlotte Collins, Copyright: Goethe-Institut e. V., Fikrun wa Fann November 2011 : http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/a96/en8626506.htm

ب- رجع فان إس إلى قول الله ﷻ: ﭐﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱠ القمر:٥٥ للاستشهاد على التجسيم في الإسلام، وقال: إن "هناك أشخاص رأوا أن هذا "المقعد الجيد" إن هو إلا العرش، وأن الله (ﷻ) سيجعل المؤمنين المتقين يجلسون إلى جواره وسوف يدهنون لحيته بالعطور." وقد عزا ذلك التفسير لابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، والذهبي في ميزان الاعتدال في حديث منقول عن مقاتل بن سليمان. وقد سبق تفصيل الأمر في هذا التفسير.[٦٨]

المبحث الثالث: العلماء الذين اعتمد عليهم فان إس

بتتبع الرجال الذين اعتمد عليهم فان إس فاستشهد بأقوالهم واستند إلى آرائهم ممن ينتمون إلى الفكر الإسلامي، وجدت أنه اعتمد أكثر ما اعتمد على آراء بعض المارقين عن الدين أو غلاة الشيعة أو الكذّابين أو الناقلين من الإسرائيليات. وتجنب تمامًا الرجوع إلى أهل السنة ومصادرهم، وربما اعتمد على أقوال نسبت خطأ لأحد الثقات، ومن هؤلاء:

أولًا: اليعقوبي:

هو أحمد بن أبي يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واصح الاخباري العباسي. لقب بالمصري والأصبهاني والكاتب واليعقوبي توفي على أرجح الأقوال عام ٢٩٢هـ.[٦٩] يذكر فان إس مسألة معراج الرسول من قبة الصخرة وأنه ترك آثار قدمه عليها، ويذكر بالهامش أنه رجع فيها إلى اليعقوبي، وقال إن اليعقوبي عزا هذا الخبر إلى الزُّهري،[٧٠] وقد راجعت هذا الخبر عند اليعقوبي فوجدته لا يتضمن ذكر المعراج ولا قبة الصخرة، وإنما الكلام رواه اليعقوبي على لسان عبد الملك بن مروان وبني أمية. فليس هذا جزءًا من حديث رسول الله ﷺ، وحدث الخلط لأنه ذكره موصولًا بالحديث، فظُن أنه منه وليس هو كذلك. وقد سبق تفصيل الأمر في هذا الحديث.

ثانيًا: داود الجواربي:

استشهد فان إس بمقاتل بن سليمان وداود الجواربي في مسألة التجسيم، وقال: إنهما "اعتقدا أن الله(ﷻ) جسم. إنه ذو ملامح مادية مثل البشر، لحم ودم، شعر

---

[٦٨] انظر الفقرة رقم (٢٤).

[٦٩] انظر: عبد الأمير مهنا، مقدمة تاريخ اليعقوبي، ص٥.

[٧٠] انظر الفقرة رقم (٣).

وعظام...غير أنه لا شيء يشبهه، ولا هو يشبه أي شيء آخر." وإن "الله (تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا) أجوف من فمه إلى صدره، أما بالنسبة للباقي فهو مضغوط."(٧١)

وداود الجواربي رجل مجهول إلى قدر كبير لم يُعرف عنه إلا ما قال في التجسيم؛ فلم أجد تاريخ وفاته، ولم يُذكر حتى اسم أبيه إلا في تاريخ واسط فيما أعلم.(٧٢) ذكر فان إس أنه متأخر عن مقاتل بجيل، كما ذكر أنه كان على معرفة بمذهب مقاتل، ولا أدري على أي شيء بنى هذا الاعتقاد؟ إن الشاهد الوحيد على تاريخ وفاة ذلك الرجل هو ما روي عن يزيد بن هارون،(٧٣) ووجه الشاهد أن يزيد بن هارون هذا توفي سنه ١١٨هـ؛ (٧٤) مما يعني أن داود الجواربي كان يعيش حول تلك الفترة، فكان معاصرًا ليزيد بن هارون أو سابقًا عليه؛ فهو بالتالي أسبق من مقاتل بن سليمان.

أما عن معتقده فهو كما يقول الذهبي فهو "رأس في الرفض والتجسيم، من قِرامى(٧٥) جهنم. قال أبو بكر بن أبي عون: سمعت يزيد بن هارون يقول: الجواربي

---

(٧١) انظر الفقرتين (٩) و (٣٠)، وانظر في التجسيم عند داود الجواربي: الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ١/٩٣ ومابعدها، والبغدادي، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، ص ٢٠٠، والإسفراييني، التبصير في الدين، ص ١٠١، وأبو الحسين الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نِيبَرْج، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م، ص١٩٨، وابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ص ٨٤ ولكنه قال داود الحواري، والصحيح داود الجواربي، وأبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، أصول الدين، التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية (هكذا في الأصل) بإستانبول، مطبعة الدولة، ط ١، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م، ص ٧٤.

(٧٢) أسلم بن سهل الرزّاز الواسطي، المعروف ببحشل، تاريخ واسط، ص ١٧٦.

(٧٣) روى الخلال قال: "أخبرني أبو بكر بن صدقة، قال: سمعت أبا بكر بن أبي عون يقول: سمعت يزيد بن هارون يقول: الجواربي والمريسي كافران. قال: وسمعت يزيد بن هارون. وذكر الجواربي، فضربه مَثلًا، قال: إنما داود الجواربي عبر جسر واسط يريد العبادة، فانقطع الجسر؛ فغرق من كان عليه، فخرج شيطان فقال: أنا داود الجواربي.": أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، السنة، دراسة وتحقيق د.عطية الزهراني، دار الراية، ط ١، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، جـ ٥، ص ١٠٤، ١٠٥، الحديث رقم ١٧٣٣.

(٧٤) انظر في ذلك محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ ٩، ص٣٥٨.

(٧٥) في لسان العرب القَرَمُ بالتحريك شدّة الشهوة إلى اللحم.

والمريسي كافران."[٧٦] ويقول اللالكائي: "تكلم الجواربي في التشبيه، فاجتمع فيها أهل واسط منهم: محمد بن يزيد وخالد الطحان وهشيم وغيرهم فأتوا الأمير وأخبروه بمقالته فأجمعوا على سفك دمه. فمات في أيامه فلم يُصَلّ عليه علماء أهل واسط." وقال: "سمعت وكيعًا يقول: وصف داود الجواربي – يعني الرب ﷻ – فكفر في صفته، فرد عليه المريسي فكفر في رده عليه إذ قال، هو في كل شيء."[٧٧]

ثالثًا: مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠هـ):

مقاتل بن سليمان الذي يشير إليه المؤلف هو مقاتل بن سليمان بن بشير البلخي، مولى الأزد، كنيته أبو الحسن، وترجمه الذهبي بقوله: كبير المفسرين مقاتل بن سليمان البلخي، ولد مقاتل بمدينة بلخ من إقليم خراسان، ولم تذكر المراجع سنة ميلاده، وإن ذكرت أنه مات بالبصرة سنة ١٥٠هـ، وذكر بعضهم أنه قديم معمر.[٧٨] روى عن مجاهد، والضحاك، وابن بُريدة. وعنه حَرميّ بن عمارة، وعلي بن الجَعْد، وخَلْق."[٧٩]

استشهد فان إس بمقاتل بن سليمان أيضًا في مسألة التجسيم، وقال: "إن الأجيال التالية كانت تشعر بالحرج من جراء قوله بالتجسيم؛ لأنه كان رجلًا ذا سمعة كبيرة. لقد كتب واحدًا من التفاسير الأولى للقرآن (الكريم)." [٨٠]

---

[٧٦] الذهبي، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، جـ٢، ص ٢٣.

[٧٧] اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، خرج آياته وأحاديثه ووضع فهارسه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م، م١، جـ٣، ٢٩٠. وانظر في ذلك: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، جـ ١، ص٢٨٣، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق د. يحي بن محمد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ، جـ ٢، ص ٥٥٧.

[٧٨] جهاد أحمد حجاج، منهج الإمام مقاتل بن سليمان البلخي في تفسيره، رسالة ماجستير ب قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية–غزة، إشراف أ.د. عصام العبد زهد، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م، ص٢.

[٧٩] الذهبي، ميزان الاعتدال جـ٤، ص ١٧٣،١٧٤. وانظر في هذا الشأن: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية . جـ ٢ ص ٥٥٧،٥٥٨، وأبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين جـ ١، ص ١٨٣.

[٨٠] استشهد به فان إس عدة مرات، انظر الفقرات: ٩،١٠،١١،١٥،١٦،٢٤،٣١،٣٣.

وخلاصة أقوال العلماء في مقاتل ما يلي:

١- أنه من كبار المفسرين وهو قول الشافعي[٨١] وقال ابن النديم: "مقاتل بن سليمان من الزيدية والمحدثين والقراء ... وله من الكتب: كتاب التفسير الكبير...، كتاب الناسخ والمنسوخ، كتاب تفسير الخمسمائة آية، كتاب القراءات، كتاب متشابه القرآن، كتاب نوادر التفسير، كتاب الوجوه والنظائر، كتاب الجوابات في القرآن، كتاب الرد على القدرية، كتاب الأقسام واللغات، كتاب التقديم والتأخير، كتاب الآيات والمتشابهات."[٨٢] لكنه ليس بثقة لقولة بالتجسيم والإرجاء كما يقول ابن حزم [٨٣]. وممن قال بذلك ابن المبارك وأبو حنيفة.[٨٤] وذكر بعض الباحثين أن تشيع مقاتل اقتصر على تفضيل الإمام على، حيث خصص مقاتل بعض الآيات العامة في جميع المؤمنين لعلي بن أبي طالب.[٨٥] كما قال بعض علماء الرجال من الشيعة إن "مقاتل بن سليمان من أصحاب الباقر ﵇،[٨٦] بتريٌّ[٨٧] قاله الشيخ الطوسي والكَشِّي، وقال البرقي إنه عامِّيّ."[٨٨]

---

[٨١] ابن تيمية، ابو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، جـ٢، ص ٦١٨، ٦١٩.

[٨٢] ابن النديم، الفهرست، قابله على أصوله أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، جـ ١، ص ٦٤١، وانظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م، جـ ٣، ص ٩٠٦، والزركلي، الأعلام م ٧، ص ٢٨٠، ٢٨١.

[٨٣] ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، جـ ٥، ص ٧٤.

[٨٤] الذهبي، ميزان الاعتدال جـ٤، ص ١٧٣،١٧٤.

[٨٥] جهاد أحمد حجاج، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية-غزة، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، بعنوان: "منهج الإمام مقاتل بن سليمان البلخي في تفسيره"، ص١٠،١١.

[٨٦] هو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

[٨٧] البَتْرِيَّة هم "ظاهرة تلفيقية مزجية مختلطة، وهم الذين يخلطون ويرومون إلى الوفاق بين ولاية أهل البيت عليهم السلام مع ولاية الشيخين، فأسماهم زيد بن علي بالبترية لأنهم بتروا ولاية أهل البيت، وهؤلاء نشأوا في قبال تيار رواة المعارف وتيار المغيرية والخطابية وأمثالهم.": الشيخ حسن الكاشاني والشيخ مجتبى الإسكندري، الغلو والفرق الباطنية، رواة المعارف بين الغلاة والمقصرة، تقرير لأبحاث المحقق آية الله محمد السند، مكتبة فدك، قم، ط ١، ٢٠١١م، ص ٦٨. وانظر كذلك: أبا عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكَشِّي، رجال

٢- أنه من كبار المفسرين لكنه زيد عليه في النقل عنه، أو نقلوا عنه عن غير ثقة، وهو رأي ابن تيمية. [٨٩] وعمومًا فإننا نجد ابن تيمية وهو يدافع عن مقاتل لا يقر الأقوال المنسوبة إليه، بل يرفضها، ويقول إنها مدسوسة عليه، فلا وجه في ذلك للاستدلال بها.

٣- أنه كان كذَّابًا ودجَّالًا جسورًا، وهو رأي وكيع وسفيان بن عُيينة النسائي والجوزجاني والبخاري الذي آثر السكوت عنه.[٩٠]

٤- أنه كان لا يضبط الإسناد، وهو رأي العباس بن مصعب في تاريخ مرو.[٩١]

٥- أنه شخص آخر يحمل نفس الاسم، وهو قول السكسكي. [٩٢]

وعمومًا فإننا نتحدث عن الأفكار لا عن الأشخاص، وبيِّن أن تلك الأفكار مستهجنة من الجميع، سواء من نسبوها لمقاتل ومن نفوها عنه ومن جرَّحوه ومن قالوا بوجود أكثر من شخص يُدعى مقاتل بن سليمان.

رابعًا: هشام الجواليقي:

هو "هشام بن سالم الجواليقي، مولى بشر بن مروان الحكم، كان من سبي الجوزجان."[٩٣] ذكر الصلاح الصفدي أن والده توفي سنة ٤٨١هـ وكان عمر ابنه حينها ١٦ سنة. وقد

الكشي، تقديم وتعليق: السيد أحمد الحسيني، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص١٧٠. ومذهب بعض الشيعة تجريح البترية وتكفيرهم، وقد نقل الكشي رأي الشيعة في كبرائهم، قال: "ذكر أبو عبد الله كثيرَ النواء وسالمَ بن أبي حفصة وأبا الجارود فقال: كذَّابون مكذِّبون كفّار عليهم لعنة الله.": الكشي، رجال الكشي، ص ١٦٨، رقم (١٠٤).

[٨٨] الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تصحيح وتحقيق قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط ١، ١٣٨١ش – ١٤٢٣ ق، ص ٤١٣. وانظر: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، رجال الطوسي، الترجمة رقم ١٦١٨. والكَشِّي، رجال الكَشّي، ص٢٨٠، في ترجمة محمد بن إسحق، والبرقي، قال: "مقاتل بن سليمان الدوّال، حديثي دونَ عامي.": أبو جعفر أحمد بن أبي عبد الله البرقي، كتاب الرجال، انتشارات دانشگاه تهران شمارة ٨٥٧، هديه دكتر اصغر مهدوي بدانشگاه تهران شمارة ٤، ص ٤٦.

[٨٩] ابن تيمية، ابو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، جـ٢، ص ٦١٨، ٦١٩.

[٩٠] الذهبي، ميزان الاعتدال جـ٤، ص ١٧٣،١٧٤.

[٩١] السابق نفسه.

[٩٢] السكسكي، أبو الفضل عباس بن منصور التريني، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق د.بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنار، الأردن، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص ٤٠.

[٩٣] الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص٤٣٧.

وثقته كتب رجال الشيعة، فجاء فيها أنه "روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن ﷺ، ثقة ثقة."[٩٤] يقول البغدادي في ذكر هشام بن سالم الجواليقي: "هذا الجواليقي مع رفضه على مذهب الإمامية مفرط في التجسيم والتشبيه.[٩٥] وقد نقل الإسفراييني مقالة هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وأتباعهما في التجسيم، ثم قال: "والعاقل بأول وهلة يعلم أن من كانت هذه مقالته لم يكن له في الإسلام حظ."[٩٦]

وقد استشهد به فان إس على أن المسلمين يقولون إن اللهﷻ له قلب منه تنبع حكمته، وذلك فيما رواه عنه البغدادي في الفرق بين الفرق.[٩٧] كما استشهد به على أن الله ﷻ" عل الرغم من أنه يتألف من نور، فإنه يمتلك خمس حواس يدرك بها العالم[٩٨] والغريب أن فان إس رغم استشهاده به كرجل معتدل وتقليدي نجده يرجع فيقول: "لكن من المحتمل أنه اتهم بأنه ثنويّ."[٩٩]

رجع فان إس فيما سبق إلى الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين، وقد رجعت إلى المصدر الذي رجع إليه الكاتب في نفس الطبعة ونفس المواضع الذي ذكر، فوجدت أن الأشعري لم يذكر أمرين مما ذكره المؤلف: الأمر الأول مسألة أن الله (ﷻ) له عين واحدة وأذن واحدة، وإنما قال: "وأنه ذو حواسّ خمس كحواس الإنسان

---

[٩٤] الحلي، المرجع السابق، ص ٤٣٧.

[٩٥] انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٦٨، ٦٩. وانظر كذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، جـ ١، ص ١٨٧ وما بعدها. والتهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د.عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية د. جورج زيناتي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م، جـ ٢، ص ١٧٤١، والصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، جـ ٢٧، ص٢٠٣، ٢٠٥. ود.عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، محرم ١٤٢٤، ص ١٢٧.

[٩٦] الإسفراييني، التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٠م، ص ٣٤.

[٩٧] انظر الفقرة رقم (١١)، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

[٩٨] انظر الفقرة رقم (٢٤).

[٩٩] انظر الفقرة رقم (٢٤).

له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم"، وهذا في العربية يعني الجنس، يعني جنس الأذن وجنس العين، ولا يشترط أنه يعني العدد، خاصة أنه قال كحواس الإنسان. الأمر الثاني مسألة الثنوية، فلم يرد ذكرها البتة.[١٠٠]

خامسًا: هشام بن الحكم (ت: ١٩٩هـ):

هشام بن الحكم، البغدادي الكندي مولى بني شيبان. كنيته أبو محمد، وقيل أبو الحكم. أصله من الكوفة وانتقل إلى بغداد. من جلة أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق... وهو من متكلمي الشيعة الإمامية... وكان أولًا من أصحاب الجهم بن صفوان ثم انتقل إلى القول بالإمامة."[١٠١] قال الكشي إنه "مات سنة تسع وسبعين ومائة بالكوفة في أيام الرشيد."[١٠٢] وقال النجاشي إنه "كان ينزل بني شيبان بالكوفة، انتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة، ويقال: إنه في هذه السنة مات."[١٠٣] وقد رجح المامقاني قول النجاشي[١٠٤]، "قال الملطي: «لأن هشامًا كان ملحدًا دهريًّا ثم انتقل إلى الثنوية والمانية، ثم غلبه الإسلام فدخل في الإسلام كارهًا، فكان قوله في الإسلام بالتشبيه والرفض.»"[١٠٥] "وزعم هشام بن الحكم وأبو جعفر الأحول الملقب بشيطان الطاق أن الله جسم محدود متناهٍ، وقال هشام: هو جسم مصمت له قدر من الأقدار من العَرض كأنه سبيكة تتلألأ كالدرة من جميع أطرافها

---

[١٠٠] الإمام أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه هلموت ريتر، يطلب من دار النشر فرانز شتاينر بڤيسبادن، ط٣، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م، ص ٣٤.

[١٠١] ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، ص ٢٥٧.

[١٠٢] الكشي، رجال الكشي، ص ١٨٦.

[١٠٣] النجاشي، رجال النجاشي، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م، ص ٤١٥.

[١٠٤] انظر الكشي، السابق نفسه.

[١٠٥] أبو عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص ٢١.

واحدة، ليس بمجوف ولا متخلخل. وحكي عن مقاتل أنه قال: على صورة إنسان لحم ودم، وسئل هشام كيف معبودك؟ فأوقد سراجًا وقال: هكذا إلا أنه لا ذُبالة له."[١٠٦]

وقد استشهد فان إس بهشام بن الحكم فنقل عنه كلامًا في التشبيه والتجسيم لا تقره عقيدة مسلم، [١٠٧] كما استشهد فان إس بهشام بن الحكم ليستدل على التشابه بين العقيدة الشيعية وسفر أخنوخ.[١٠٨]

وقد قام موقف متأخري الشيعة من أقوال هؤلاء المشبهة على الإنكار من أجل الدفاع عنهم، فقال المجلسي على سبيل المثال: "لا ريب في جلالة قدر

---

[١٠٦] مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتأريخ، يباع عند الخواجة أرنست لرو الصحّاف في مدينة باريز، ١٨٩٩م، جـ ١، ص ٨٥، وهذا الكتاب منسوب في الطبعة التي رجعت إليها إلى أبي زيد، أحمد بن سهل البلخي، وقد نسب هذا الكتاب في مخطوطه الوحيد في مكتبة داماد إبراهيم بإسطنبول وفي خريدة العجائب لابن الوردي إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي وتبعه في ذلك حاجي خليفة. لكن دل تحقيق المستشرق كليمان هوار الفرنسي على أنه تصنيف المؤرخ: مطهر بن طاهر المقدسي؛ حيث إن البلخي توفي في سنة ٣٢٢هـ، كما هو وارد بالمصادر التي ترجمت له، أو في سنة ٣٤٠هـ كما ورد في كشف الظنون ص ٢٢٧، أو في سنة ٣٥٥هـ كما جاء في كتاب البدء. ونسب الكتاب إلى مطهر بن طاهر كل من الثعالبي في كتاب الدرر، وأبو المعالي محمد بن عبد الله الفارسي في بيان الأديان الذي ألفه سنة ٤٨٥هـ، وكما نقل بروكلمان وآدم متز في مواضع كثيرة من الحضارة الإسلامية، ونجيب العقيقي في المستشرقون (١/٢٣٠).:

Cf. M. Cl. Huart, *Le Livre De La Création Et De L'Histoire De Motahhar Ben Tâhir El-Maqdisî, Attribué A Abou-Zéïd Ahmed Ben Sahl El-Balkhi*, Publié Et Traduit d'après le Manuscrit de Constantinople Tome Cinquième, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 28, Rue Bonaparte, 28, 1916. P. v.

وانظر كذلك: محمد السيد إبراهيم البساطي، المطهر المقدسي ومنهجه التاريخي في كتاب البدء والتاريخ، رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية (الدكتوراه)، في التاريخ والحضارة من جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، قسم التاريخ والحضارة، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ٦٧ وما بعدها. وابن الوردي، سراج الدين أبو حفص عمر المظفر، خريدة العجائب فريدة الغرائب، تحقيق أنور محمود زناتي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م، ص٤١٥، وحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٦٠هـ-١٩٤١م، ١/٢٢٧. ونجيب العقيقي في المستشرقون، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٤م، وآدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، بدون تاريخ، ١/٣٢٠، ٣٢١.

[١٠٧] لمراجعة تلك الصفات انظر الفقرة رقم (٢٥).

[١٠٨] في الفقرة رقم (٣٦).

الهشامين[١٠٩] وبراءتهما عن هذين القولين[١١٠] وقال السيد المرتضى: "ولعل المخالفين نسبوا إليهما هذين القولين معاندة، كما نسبوا المذاهب الشنيعة إلى زرارة وغيره من أكابر المحدثين، أو لعدم فهم كلامهما، فقد قيل إنهما قالا بجسم لا كالأجسام وبصورة لا كالصور فلعل مرادهما بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة الماهية وإن أخطئا في إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى."[١١١]

وقد "جاء في أصول الكافي للكليني، وفي التوحيد لابن بابويه وغيرهما ما يدل على أن الشيعة في سنة ٢٥٥هـ قد تاهوا في بيداء مظلمة؛ إذ قد غرقوا في خلافهم في التجسيم، فمن قائل إنه صورة، ومن قائل إنه جسم، وقد صوروا هذا لإمامهم فحكم أنهم بمعزل عن التوحيد."[١١٢]

هذه الاستشهادات وغيرها لا تصح في الاستدلال على عقيدة المسلمين للأسباب الآتية:

١. أن هذا الرجل متهم في عقيدته.
٢. اعتراف فان إس بأن مثل تلك الأفكار المنحرفة لم تلق قبولًا خارج بيئة هشام بن الحكم الخاصة حيث المثقفون، بل إنه ورفاقه "أصبحوا ضحايا المصطلحات الخاصة بهم. ومنذ أصروا على وصف الله (ﷻ) بالجسم لم يفقدوا مصداقيتهم لكونهم مشبهة فقط، لكن أيضًا لكونهم مجسمة."[١١٣]

---

[١٠٩] يعني هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي.

[١١٠] يعني ما قاله هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة.

[١١١] محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الكتاب الثاني (التوحيد)، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، جـ٣، ص١٥٠.

[١١٢] د.ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد، ص ٥٣٢. وانظر: المجلسي، بحار الأنوار، جـ ٣، ص ١٣٦، وأبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، ص ١٠١، ١٠٢، ومحمد يعقوب الكليني، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، جـ١، ص ٧٦ وما بعدها.

[١١٣] انظر الفقرة رقم (٢٥).

٣. اعتراف فان إس بأن التجسيم لم يكن متفقًا مع اللاهوت العقلاني في الإسلام. [١١٤] وأن القرآن الكريم لم يقرر مسألة التجسيم، ثم قال إن القرآن الكريم –رغم ذلك–مليء بمادة استخدمت في التأويل وفي التراث، واتسدل على ذلك بالآية رقم (٣٥) من سورة النور وآية الكرسي والآية رقم (٥٤) من سورة القمر. [١١٥] في محاولة منه لإثبات أن تلك الأفكار كانت موجودة رغم خلو القرآن منها.

سادسًا: أبو منصور العِجلي:

استشهد به فان إس على أن علم الكلام يعرض نفسه في شكل مختلف عما تعودناه، ليس بوصفه الخطاب العقلاني، ولكن بوصفه أسطورة غنوصية يجب علينا فك شفرتها، وأن مسألة المعراج ليست مقتصرة على محمدﷺ، وأن فكرة المسح التي قال بها رجل ادعى النبوة بعد محمدﷺ مأخوذة من المسيحية! ثم علق على ذلك قائلًا "ونحن نعتقد أنه ببساطة قلد الرحلة الليلية التي قام بها محمد(ﷺ) نفسه من القدس".[١١٦] والاستشهاد بأبي منصور العجلي باطل من وجهين:الوجه الأول، أنه على غير ملة الإسلام. قال البغدادي: إن أبا منصور العِجلي هذا كافر.[١١٧] وقال الشهرستاني إن الباقر تبرأ عنه وطرده. [١١٨] الوجه الثاني، أنه لا يجوز الاستشهاد به للتشكيك في المعراج لأنه متأخر عن النبي ﷺ.

سابعًا: جابر بن يزيد الجعفي (ت: ١٢٨هـ):

الذي كان معاصرًا للإمام الشيعي الخامس محمد الباقر. وهو جابر بن يزيد بن الحارث بن عبد يغوث الجُعفي، ويقال: أبو يزيد الكوفي، من رواة الحديث، اتهم

---

[١١٤] انظر الفقرة رقم (٢٦).

[١١٥] انظر الفقرة رقم (٢٧).

[١١٦] انظر الفقرة رقم (١٨).

[١١٧] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١٥، وانظر الإسفراييني، التبصير، ص ١٠٠، ١٠٥.

[١١٨] الشهرستاني، الملل والنحل، جـ١، ص ١٨١، ١٨٢.

بالكذب وقيل هو متروك الحديث.[١١٩] وهو يعد "من أعمدة وأساطين المذهب الإمامي، ومن الطبقة الأولى من أصحاب الأئمة لاسيما الإمامين الباقرين."[١٢٠]

وقد استشهد به فان إس في قصة التجلي معتمدا على خبر أورده هاينز هالم[١٢١]، حيث كشف الإمام عن نفسه لجابر كأنه هو الله (ﷻ). ورأى جابر كيف أن الله (ﷻ) في شخص الإمام مرر يده على ذراعه ووجهه. اليد كانت بلا وزن؛ الأمر الذي جعله يوقن أنه لم يكن يتعامل مع الإمام وحده.[١٢٢] وقد نقل هاينز هالم هذه القصة من مخطوط محفوظ في مكتبة هامبورج برقم ٣٠٣، ص ٢٢٥-٢٢٨ (شتروتمان، مواضيع خاصة باطنية لدى النصيريين، الخبر العاشر Strothmann, «Esoterische Sonderthemen bei den Nusairī, 10») أما الروايات الإمامية فلم يرد فيها مثل تلك القصص، لكنها وردت في كتب النصيريين، يقول هاينز هالم: "لقد وصلتنا كل قصص جابر المروية من قبل عمرو بن شمر بواسطة الإماميين، وتمت

---

[١١٩] أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، باعتناء إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، ج ١، و ص ٢٨٣ وما بعدها، وانظر كذلك: جمال الدين المزي، تهذيب الكمال، تحقيق د. بشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، م ٤، ص٤٦٥، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مؤسسة الإمام الخؤي الإسلامية، النجف الأشرف، ج٤، ص ٤٤٥.

[١٢٠] رسول كاظم عبد السادة، مقدمة تفسير جابر الجعفي، مركز الأمير لإحياء التراث الإسلامي، انتشارات الاعتصام، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ١٥. له تفسير معروف عند الشيعة الإمامية، ويعد تفسيره نقلًا عن محمد الباقر.: انظر السابق ص ٢١.

[١٢١] هاينز هالم *Heinz Halm* من مواليد ٢١ فبراير ١٩٤٢م، باحث ألماني. اهتماماته البحثية هي تاريخ الشرق الأوسط الإسلامي، وخاصة مصر وشمال إفريقيا وسوريا. إضافة إلى اهتمامه الخاص بالفرق الشيعية، وخاصة الإسماعيلية والإمامية (الاثني عشرية). بدأ دراسة الدراسات الإسلامية والتاريخ والدراسات السامية في جامعة بون عام ١٩٦٢م، حيث حصل على الدكتوراه في الفلسفة. وهو تلميذ ماري شيمل الأستاذة بجامعة بون. وفي عام ١٩٨٠م أصبح أستاذًا للدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن، وهي نفس الجامعة التي ينتمي إليها فان إس. وفي عام ١٩٨٧م عين أستاذًا مشاركًا في جامعة السوربون في باريس لفترة وجيزة. من مؤلفاته : الغنوصية في الإسلام، الفاطميون وتقاليدهم في التعلم، والشيعة : لمحة تاريخية موجزة ، والمذهب الشيعي (استطلاعات إسلامية جديدة في أدنبرة)، و تاريخ الحروب البحرية للأتراك. ومن الملاحظ أن أ.رائد الباش ود.سلمة صالح (مترجما كتاب الغنوصية في الإسلام) ترجما اسمه إلى "هاينس" وقد آثرت استخدام اسم هاينز لكونه النطق الصحيح.

[١٢٢] انظر الفقرتين (٢١ ،٢٢).

تصفيتها تصفية مناسبة؛ ولهذا السبب لا تتواجد فيها أفكار زنديقية واضحة وضوحًا جليًّا؛ إذ ينبغي أن يكون الإماميون قد أسقطوا كل ما هو مسيء. لكن مازالت أحاديث عمرو المتواترة التي لم يكن التَزَمُّت الإمامي يقبلها لأسباب مفهومة، موجودة أحيانًا هناك حيث مازال تراث الغلو موجودًا حتى يومنا هذا لدى النصيريين السوريين (العلويين)" [١٢٣]

ولا يخفى أننا لا يمكن أن نثق في هذه الرواية لسببين: الأول أنها غير منسوبة لصاحبها، وإنما ذكر هالم فقط أنه من النصيرية، وكذلك دُوِّنَ على المخطوط. السبب الثاني أن النصيرية ليسوا من المسلمين، كما أنهم ليسوا من الشيعة أصلًا، بل كفرهم الإمامية لقولهم في الأئمة إنهم روح من الله ولقولهم في علي إنه هو الله (ﷻ).[١٢٤]

ثامنًا: كعب الأحبار (ت: ٣٢هـ) :

"هو كعب بن ماتع الحِمْيريُّ، أبو إسحاق المعروف بكعب الأحبار. من آل ذي رُعَيْن، وقيل: من ذي الكَلَاع. يقال: أدرك الجاهلية وأسلم في أيام أبي بكر، وقيل: في أيام عمر... وروى البخاري من حديث الزُّهري عن حميد بن عبد الرحمن أنه سمع معاوية يُحدث رهطًا من قريش بالمدينة، وذكر كعب الأحبار فقال: إنْ كان لمن أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب، وإنْ كنا مع ذلك لنبلو عليه

---

[١٢٣] هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ترجمة: رائد الباش، مراجعة: د. سالمة صالح، منشورات الجمل، ٢٠٠٣م، ص ٧٥، ٧٦.

[١٢٤] انظر الكشي، ص٣٦٩، ٣٧٠. ومحمد باقر المجلسي، كتاب بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٥/ ٢٨٥ -٢٨٦. قال ابن شهرأشوب بعد ما ذكر عبدالله بن سبأ: (ثم أحيا ذلك رجل اسمه محمد بن نصير النميري البصري زعم أن الله تعالى لم يظهره إلا في هذا العصر، وأنه عليٌّ وحده، فالشرذمة النصيرية ينتمون إليه، وهم قوم إباحية، تركوا العبادات والشرعيات واستحلوا المنهيات والمحرمات، ومن مقالهم: إن اليهود على الحق ولسنا منهم، وإن النصارى على الحق ولسنا منهم." ثم قال:

ذل قوم بنصيـــر انتصـــروا ****** وعمـــوا في أمرهم ما نظروا
أسرفوا في بغيهم وانهمكـوا ****** ربحـوا فيما ترى أم خســروا
فأقر أن في حقهم ما قاله ****** كيف يهدي الله قومًا كفروا

انظر: أبا جعفر محمد بن علي بن شهرأشوب السّروي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، تحقيق وفهرسة د. يوسف البقاعي، درا الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ -١٩٩١م، جـ ١، ص ٣٢٦.

الكذب."[١٢٥] وقال الإمام ابن تيمية: "وقد صنف طائفة من الناس مصنفات في فضائل بيت القدس، وغيره من البقاع التي بالشام، وذكروا فيها من الآثار المنقولة عن أهل الكتاب وعمن أخذ عنهم ما لا يحل للمسلمين أن يبنوا عليه دينهم. وأمثل من يُنْقَل عنه تلك الإسرائيليات كعب الأحبار." ثم قال: "فكيف بما ينقله كعب الأحبار وأمثاله عن الأنبياء؟ وبين كعب وبين النبي الذي ينقل عنه ألف سنة، وأكثر وأقل، وهو لم يسند ذلك عن ثقة بعد ثقة، بل غايته أن ينقل عن بعض الكتب التي كتبها شيوخ اليهود، وقد أخبر الله بتبديلهم وتحريفهم، فكيف يحل للمسلم أن يصدق شيئًا من ذلك بمجرد هذا النقل؟ بل الواجب أن لا يصدق ذلك ولا يكذبه أيضًا إلا بدليل يدل على كذبه، وهكذا أمرنا النبي ﷺ."[١٢٦]

وقد اعتمد عليه فان إس في مسألة أن صخرة بيت المقدس هي عرش الله الأرضي، وأنه تعالى ارتفع منها إلى السماء، فترك آثار أقدامه عليها[١٢٧] وذكر بالهامش ما جاء في كتاب البلدان لابن الفقيه، وقال إن هذا الخبر يبدو حديثًا في كتاب فضائل القدس وميزان الاعتدال للذهبي. وحاول أن يعمم هذه العقيدة على كل المسلمين.[١٢٨] وقد رجعت للكتب المذكورة فوجدت أن ما جاء في كتاب البلدان هو الآتي: "وقال كعب: قرأت في التورية[١٢٩] أن الله جلَّ وعزَّ يقول للصخرة: أنت عرشي الأدنى..."[١٣٠] أما

---

[١٢٥] أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، جـ ٣، ص ٤٧١. وانظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٤هـ، جـ ١، ص ٥٢، وخير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، مايو ٢٠٠٢م، جـ ٥، ص ٢٢٨.

[١٢٦] الإمام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، جـ ٢، ص ٨٢٠ و٨٢٢.

[١٢٧] انظر الفقرتين (٣) و (٣٢).

[١٢٨] انظر الفقرة رقم (٣٢).

[١٢٩] جاءت هكذا (التورية) في كتابي البلدان ومختصره، وهي (التوراة)؛ وقد ورد النص نفسه في نهاية الأرب بلفظ "التوراة": النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، جـ ١، ص ٣١٢. ويقول المؤرج في معنى التوراة: "هو من التورية وهو التعريض بالشيء، وكان أكثر التوراة معاريض وتلويحًا من غير إيضاح وتصريح.": أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، جـ ١، ص٤٤٨.

في ميزان الاعتدال للذهبي فقد وجدته يذكر الحديث المشار إليه في السياق الآتي: "١٢٨١- بكر بن زياد الباهلي. عن ابن المبارك. قال ابن حبان: دجَّال يضع الحديث، ثم روى عنه الحديث، ثم قال: "وهذا شيء لا يشك عوام أصحاب الحديث أنه موضوع، فكيف البُزَّلُ في هذا الشأن. قلت صدق ابن حبان."[١٣١] وقد نقل ابن الجوزي في فضائل القدس نفس كلام عن ابن حبان.[١٣٢] وهكذا نرى أن النص الذي أشار إليه منسوبًا إلى عن كعب الأحبار في كتاب البلدان لا يمثل العقيدة الإسلامية، وإنما ساقه كعب الأحبار من قراءاته في التوراة استدلالًا على شرف قبة الصخرة، وأما الحديث المذكور فهو حديث موضوع لا أصل له.

والعقيدة الإسلامية تثبت العرش أو الكرسي لكن لا تصفه ولا تحجمه ولا تشبهه، ونقتصر في ذلك على ما جاء في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة. وقد ذكر الإمام ابن تيمية هذا الخبر المنسوب إلى كعب، وعلق عليه قائلًا: "روى بعضهم عن كعب الأحبار، عند عبد الملك بن مروان، وعروة بن الزبير حاضر: «إن الله قال للصخرة: أنت عرشي الأدنى» فقال عروة: يقول اللهﷻ: ٱَّفم قد قم كجكد لهَّ البقرة: ٢٥٥ وأنت تقول: إن الصخرة عرشه؟"[١٣٣] وخلاصة القول إن كل هذه الأفكار لا علاقة لها بالإسلام من قريب أو بعيد، وإنما قالها بعض المارقين عن الإسلام أو الكذابين أو من ينقلون عن التوراة. وقد "اشتهرت ضلالة التجسيم بين اليهود، ولكن أول من ابتدع ذلك بين المسلمين هم الروافض."[١٣٤] وهو ما يتفق مع قول فان إس، لكنه عمم أقوال غلاة الروافض فجعلها معبرة عن العقيدة الإسلامية.

---

[١٣٠] ابن الفقيه، كتاب البلدان، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص ١٤٨. أما الكتاب الذي رجع إليه الكاتب فهو مختصر كتاب البلدان وليس كتاب البلدان كما ذكر المؤلف، وقد رجعت إليه في نسخته العربية، فوجدت النص نفسه في الموضع الذي ذكر، انظر: ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، طبع ليدن ١٣٠٢هـ، ص ٩٧.

[١٣١] أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت،م١،ص ٣٤٥.

[١٣٢] انظر ابن الجوزي، فضائل القدس، تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م، ص ١٤٦.

[١٣٣] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ٨١٩/٢.

[١٣٤] د. ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، م١، ص ٥٢٨. وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٩٣، ومن المعتزلة:

المبحث الرابع: أدلة فان إس ونتائجه

بتتبع الأدلة التي اعتمد عليها فان إس رأيت أنه جانبه الصواب في عدة مواضع، وذلك أنه اعتمد الأدلة الضعيفة الواهية، وربما اكتفى بسوق النتائج دون ذكر المقدمات، فلم يستند فان إس إلى أية أدلة في بعض ما ذكر، وربما اكتفى بأقوال بعض المستشرقين، أو اعتمد على التعميم والمغالطة، كما أورد نتائج تتعارض مع المقدمات التي ذكرها. وذلك في المواضع الآتية:

أ- ذكر جوزيف فان إس مسألة هيكل سليمان، وأنه موجود أسفل قبة الصخرة دون سوق دليل واحد على تلك المسألة، بل ذكرها وكأنها من المسلمات.[١٣٥]

ب- أقر المؤلف أن التنزيه كان هو النموذج السائد لمدة طويلة، وأن أفكار المشبهة استنكرت بوصفها هرطقة، ولكنه مع ذلك يصر على ألا يتجاهلها من المشهد العام![١٣٦] ورأيه هذا مردود من عدة أوجه:

١. أنه يتكلم عن الإسلام بوجه عام وليس عن المسلمين.

٢. أنه قال إن النموذج السائد بين المسلمين كان هو التنزيه، وأن بعض المهرطقين من هنا أو هناك قالوا بالتشبيه، ثم حول هذا إلى القول بأن المسلمين عمومًا كانوا مشبهة في بواكير الإسلام ثم تحولوا إلى التنزيه.

الجاحظ، رسالة الجاحظ في بني أمية، ضمن كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم لتقي الدين المقريزي، تحقيق د. حسين مؤنس، دار المعارف، ضمن سلسلة ذخائر العرب ٦٢، بدون تاريخ، ص ١٢٩. وأبو الحسين الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات د. نِيبَرْج، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٤هـ-١٩٢٥م، ص٧،٨. وانظر في عقائد الزيدية: المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، طبع على نفقة طائفة الشرفاء والفضلاء الحجازيين والمصريين والسوريين، ط١، ١٣٢٨هـ، ٣١٩. وانظر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، ص ٦٣، ٦٤. ود. ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد، ص ٥٢٩، و الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ١، ص ١٠٦: ١٠٩.

[١٣٥] انظر الفقرة رقم (٢).

[١٣٦] انظر الفقرة رقم (٤).

٣. أن الاستشهاد بأقوال الشيعة والفرق الضالة أو المارقة عن الإسلام لا تصح للحكم على الإسلام؛ لأن العقيدة الإسلامية هي ما جاء به الرسول الأكرم ﷺ وعقيدة الذين ساروا على نهجه واستنوا بسنته دون غيرهم.

٤. أن بواكير الإسلام التي يتحدث عنها تبدأ ببعثة النبي ﷺ لا في القرن الثاني الهجري الذي استشهد فيه بالجواربي ومقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم وغيرهم.

ج- في بعض المواضع نجده يبنى نتائجه على أدلة واهية، ومن ذلك أنه_وصل إلى نتيجة أن الله جل جلاله "ليس مصمتًا فقط، وإنما أيضًا ثقيل – ثقيل جدًا – إلى الدرجة التي تجعل قدمه تغوص في أرض صخرية عندما يُقلع." وذلك تأسيسًا على خبر منسوب إلى كعب الأحبار ومتوقف عنده من قراءاته في التوراة[١٣٧]، وهو لا يصح دليلًا كما تقدم.

د- تعرض المؤلف لفكرة المسلم الحديث عن التنزيه، وقال إنها مبنية على قول الله عز وجل ٱ...ني هج همهى...يخ سورة الشورى:١١، وقال إن السورة "فُهِمَت بمعنى أن الله (جل جلاله) لا يمكن أن يكون مشابهًا أو مساويًا لأي شيء على الأرض. حتى أية "مشابهة" للإنسان تبدو مستبعدة." ثم عقب على تلك العبارة بعدة استنتاجات لا علاقة لها بالموضوع ولا دليل عليها[١٣٨]، هذه الاستنتاجات هي:

- **الاستنتاج الأول: قال معلقًا على الآية الكريمة "إن هذا الجدال أقنع فقط أولئك الذين يعتقدون في التنزيه".**

ولم يسق دليلًا واحدًا على هذا الكلام. ولا أدري ما الجدال الذي يتحدث عنه فان إس، إنه علم إلهي المصدر، ينبئنا عن الله ﷻ وأنه ليس كمثله شيء، وكل من لا

---

[١٣٧] انظر الفقرة رقم (٤).

[١٣٨] في الفقرة رقم (٨).

يؤمن بذلك فهو خارج عن ربقة الإسلام قطعًا؛ ومثله لا يُطلب منه أن يقتنع بما جاء في القرآن الكريم.

- **الاستنتاج الثاني: قال إن "النص لم يبت في مسألة ما إذا كان الاختلاف بين الله (ﷻ) والإنسان اختلافًا مطلقًا أم أنه نسبي فقط".**

والمسألة هنا ليست مسألة اختلاف نسبي أم اختلاف مطلق، وإنما هي مسألة مباينة، وعندما نتحدث عن التجسيم، فالتجسيم منفي قطعًا بقوله تعالى ُّ ...ني هج همهى...يخّ سورة الشورى: ١١؛ لأن المخلوقات المادية ذوات أجسام، فإن انتفت المثلية بينه وبين تلك المخلوقات، فقد انتفى أصل الاتفاق في كل الصفات بما في ذلك الجسمية.[١٣٩] وقال الرازي: ليس كمثله شيء يعني "ليس كهو شيء على سبيل المبالغة من الوجه الذي ذكرناه، وعلى هذا التقدير فلم يكن هذا اللفظ ساقطًا عديم الأثر، بل كان مفيدًا للمبالغة."[١٤٠] وٹ ٱتَّأنم نى ني هج همهىً سورة الإخلاص:٤، أي ليس له كفء ولا مثل، فهذه الآية إشارة إلى نفي ما لا يجوز عليه من الصفات. وهناك من علماء أهل السنة من يفرق بين المماثلة والمشابهة، ومع ذلك ينفي المماثلة والمشابهة في الكيفية في تمام الاتصاف ودلالة الألفاظ على المعاني بكاملها.[١٤١]

- **الاستنتاج الثالث: قال إن "المصطلحات العربية من تلك الفترة المبكرة كانت بها صعوبات تتعلق بالتفريق بين المشابهة والمساواة".** وهذا كلام غير مسلم كون العرب في ذلك الوقت كانوا أرباب الفصاحة والبيان، خاصة في عصر الاستشهاد، وهو العصر الجاهلي وصدر الإسلام.[١٤٢]

---

[١٣٩] الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم إسماعيل الأصبهاني، تحقيق ودراسة محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية للنشر والتوزيع، ج١، ص٢٤٣.

[١٤٠] الرازي-مفاتيح الغيب-دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع -ج ٢٧-ص ١٥٤، وانظر كذلك ص ١٥٣، و ج٢١-ص٢٤١.

[١٤١] صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، ١٧٥/١.

[١٤٢] للفروق الدلالية، انظر مثلًا أبا هلال العسكري، من علماء القرن الرابع الهجري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، الباب التاسع، الفرق بين والشبه والشبيه والمِثل والمَثَل والند والشكل والنظير والمثلين والمتفقين والعِدْل والعَدْل والمساواة والمماثلة وكاف التشبيه وما يجري مع ذلك، ص ١٥٣ وما بعدها.

- **الاستنتاج الرابع: قال إن "الوحدانية...لا دخل لها بهذا الأمر، على الأقل ليس بصفة أساسية." وذلك بعد أن طرح تساؤلًا "لماذا لا يكفي لتحقيق مقصد الآية القرآنية أن يكون الله (ﷻ) مختلفًا فقط، ربما عن طريق أبعاده، أو عن طريق المادة التي يتكون منها، أو تناسق تلك المادة؟**"وهذا الكلام يعارض العقل السليم؛ لأن كونه أحدًا ينافي كونه جسمًا[١٤٣].

هـ- في بعض المواضع نجد المؤلف يلقي النتائج إلقاء دون أية مقدمات، فالله (ﷻ) لا يشبه أي شيء آخر، لكن هذا لا يعد صحيحًا إلا فيما يتعلق بتركيبه، وهو يمكن أن يتكون من لحم ودم، وهو واحد بفضل أنه مضغوط (أو مصمت)! وذلك بناء على أنه ليس له ولد!! ولا أدري لهذه الاستنتاجات سببًا ولم أر عليها دليلًا، وهي كما هو واضح لا علاقة لها بالآيتين الكريمتين المذكورتين.[١٤٤] ثم هو يدرك ما اقترفه فيستدرك قائلًا: "صحيح أن هذا الاستدلال اللاهوتي غير موجود صراحة في النص الذي اقتبسته. لكنني لست منغمسًا في مجرد تكهنات؛ لأنه يوجد شيء آخر ذكر صراحة، وتحديدًا الفرق المنهجي بين عالمي الكلام اللذين تقدم ذكرهما." [١٤٥] وهذه ليست حجة مقنعة كما هو واضح.

---

(١٤٣) الرازي، فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر، مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ١٨١/٣٢. "وذلك لأن المراد من الأحدية كون تلك الحقيقة في نفسها مفردة منزهة عن أنحاء التركيب، وذلك لأن كل ماهية مركبة فهي مفتقرة إلى كل واحد من أجزائها، وكل واحد من أجزائها غيرها، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته، فكل مركب فهو ممكن لذاته، فالإله الذي هو مبدأ لجميع الكائنات ممتنع أن يكون ممكنًا، فهو في نفسه فرد أحد.": الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، ١٨٠/٣٢. وانظر: ابن باجَّة -شروحات السماع الطبيعي، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م، ص١٨١. وابن رشد – رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق د.رفيق العجم ود.جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص١٣٠. وأرسطو – الطبيعة-المقالة السابعة تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ص٧٣٤.

(١٤٤) أعني قول الله عز وجل ُ □ □ □□ □□ جمَّ الأنعام: ١٤، وقوله جل جلاله ُٱ□ □ □ □ □ □َ سورة الإخلاص: ٣.

(١٤٥) انظر الفقرتين (٩، ١٠)، وعالما الكلام المشار إليهما هما داود الجواربي ومقاتل بن سليمان.

و- أطلق المؤلف حكمًا لا دليل عليه، حيث قال إن التشبيه لم يكن بدعة في ذلك العصر،[١٤٦] ولم يكن طائفيًا، لقد كان جزءًا من عقيدة المسلمين التقليدية.[١٤٧] وهذا حكم لا دليل عليه، وقد استشهد على هذا الادعاء بقوله إن "الكُتَّاب الذين كتبوا في دعم ذلك المعتقد كانوا في كثير من الأحيان يسمون كتبهم بـ «كتاب التوحيد»، «في التوحيد»." واستشهد على ذلك في الهامش بكتب علماء الكلام الشيعة في القرن الثامن الميلادي في الكوفة والتي استمرت إلى كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة. وهذا الكلام مردود من وجوه:

١. الحركة العلمية التي قام بها المسلمون للرد على المشبهة خير دليل على بطلان هذا الادعاء.
٢. "كان (ابن خزيمة رحمه الله) سلفيَّ العقيدة على طريقة أهل الحديث. يقول بما قاله الصحابة رضي الله عنهم والتابعون وتابعوهم."[١٤٨] فلم يكن شيعيًا كما ذكر المؤلف.
٣. لم يكن هذا الرجل مشبهًا، بل كان مثبتًا للصفات التي وردت في القرآن والسنة دون تشبيه.[١٤٩]
٤. في حين ادعى في المتن أن التشبيه كان عقيدة عموم المسلمين ولم يكن طائفيًا، نجده في الهامش يستشهد بعلماء الكلام دون عامة علماء المسلمين، بل نجده يخص منهم علماء الكلام من الشيعة دون غيرهم.
٥. نجد أن المؤلف استشهد بكون الكتب المؤلفة في التشبيه بزعمه تحمل اسم «كتاب التوحيد» أو «في التوحيد»، ولا أجد في ذلك وجهًا للاستشهاد على ما زعم.
٦. ابن خزيمة توفي في ٣١١هـ، أي في القرن الرابع وليس في القرن الثاني، أما في القرن الثاني الهجري فلم يكن من عادة علماء المسلمين أن يسموا كتبهم بهذه الأسماء.

---

[١٤٦] هو يتحدث عن النصف الأول من القرن الثاني أو ربما حتى قبل ذلك كما ذكر في الفقرة رقم (١٢).

[١٤٧] انظر الفقرة رقم (١٤).

[١٤٨] د.عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مقدمة كتاب التوحيد لابن خزيمة، دراسة وتحقيق د.عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، دار الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١، ص ٣٧.

[١٤٩] انظر: أبو بكر محمد بن إسحق بن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ص ٣٧. وانظر ص: ٢٦.

ز- عقد فان إس مقارنة لغوية -لا أدري لها سببًا- بين لفظ المسيح في العربية والآرامية والعبرية، ثم توصل من ذلك إلى أن أبا المنصور العجلي " ربما كان يدعي أن يكون هو المسيح؛ لأن الله (ﷻ) مرر يده على رأسه، وهذا الاتصال مع الله ﷻ)) يتضمن التجسيم."[١٥٠] وهذا الاستدلال لا وجه له بحال، من وجهين:

الأول: أنه استشهد على عقيدة المسلمين بكافر خارج عن ملة الإسلام.

الثاني: أنه استشهد بمقارنة لغوية طويلة على مصطلح المسح بين العربية وبين الآرامية والعبرية ليصل إلى أن هذا المدعي ربما كان يدعي أن يكون هو المسيح؛ وصولًا إلى القول بأن المسلمين مقلدون للنصارى، وأيضًا لكي يصل إلى فكرة الاستدلال على غنوصية الإسلام. ولا وجه للقول بذلك لأن المقدمات لا تؤدي ضرورة إلى تلك النتيجة.

ح- قال فان إس إن الغنوصية لم تفلح قط في كسب الأغلبية. وإن علماء الكلام المتأخرين نظروا إليها بوصفها مجرد انحراف غريب، ولكنه مع ذلك عمم عقيدة التجسيم لتصبح برأيه ضمن التراث الشيعي المشترك، وبذلك نجت من وصمها بالبدعة. [١٥١] وهذه مغالطة؛ فشيوع أمر بين الناس لا يعني أنه صحيح، كما أن مسألة التجسيم، وإن شاعت بين بعض الفرق الشيعية، فهذا لا يعني أنها مقبولة عند عامة المسلمين، الأمر الأخير أن القول بالتجسيم ليس بدعة وإنما هو كفر بالله (ﷻ) كما ذكرت مسبقًا.

ط- ساق فان إس قصة لقاء جابر بن يزيد الجعفي بمحمد الباقر الذي كان هو الله ﷻ بزعمهم متجليًا فيه -تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا- ولم يهتم بمدى صحة تلك الرواية، مسلمًا على ما يبدو بعدم صحتها[١٥٢]، خاصة أن هالم -الذي نقل عنه فان إس تلك الرواية- شكك

---

[١٥٠] الفقرة رقم (١٨).

[١٥١] انظر الفقرة رقم (٢١).

[١٥٢] في الفقرات (٢٢-٢٤).

في صحتها ووصفها بالزندقة[١٥٣] وقد نسب هالم هذا الكلام المهم للمؤلف الإمامي ابن الغضائري نقلًا عن الأسترابادي في منهج المقال. حيث قال عنه ابن الغضائري: "جابر بن يزيد الجُعْفي الكوفي، ثقة في نفسه، ولكن جل من يَروي عنه ضعيف."[١٥٤] ومع هذا كله نجد فان إس يقول بالهامش إن "مسألة ما إذا كان النص أصيلًا أو لا لا تعنينا هنا. ما يهم هو أن صيغته جاءت بطريقة إيجابية وغير مهينة". وهذا القول فيه مغالطات واضحة، هي:

١- أن هذه الرواية بينة الكذب.

٢- قال فان إس: إن هذه الرواية لم تأت صيغتها «بطريقة إيجابية وغير مهينة» كما زعم، وإنها لاقت رفضًا قاطعًا من الإمامية أنفسهم فضلًا عن أهل السنة.

٣- نقل هاينز هالم هذه القصة من مخطوط محفوظ في مكتبة هامبورج برقم ٣٠٣، ص٢٢٥-٢٢٨ (شتروتمان، مواضيع خاصة باطنية لدى النصيريين، الخبر العاشر («Strothmann, Esoterische Sonderthemen bei den Nusairī, 10») أما الروايات الإمامية فلم يرد فيها مثل تلك القصص.

٤- راوي هذه القصة هو عمرو بن شمر، وهو أحد الضعفاء الذين أشار إليهم ابن الغضائري وغيره، حيث قال: "فممن أكثر عنه من الضعفاء، عمرو بن شمر الجعفي، ومفضل بن صالح، ومُنَخَّل بن جميل الأسَدي"[١٥٥]

٥- أن هذه الرواية إن افترضنا صحتها لا يمكن الاستشهاد بها على عقيدة المسلمين، للأسباب الآتية:

أ-أنها لا تعبر إلا عن فرقة صغيرة من الفرق الغالية، وهي فرقة المغيرية.

---

[١٥٣] هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، مراجعة د. سالمة صالح، مكتبة الفكر الجديد، منشورات الجمل، بيروت-بغداد ٢٠٠٣، ط٢، ٢٠١٠م، ص ٧٠.

[١٥٤] ابن الغضائري، الرجال، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، ط١، ١٤٢٢ق، ١٣٨٠ش، ص١١٠، الترجمة رقم ١٦٠. وانظر ميرزا محمد بن علي الأسترابادي، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، شعبان ١٤٢٢هـ، ج٣، ص ١٥٤، الترجمة رقم ٩٦٥.

[١٥٥] ابن الغضائري، الرجال، ص١١٠.

ب- أنها تتعارض تمامًا مع أصول العقيدة الإسلامية، وما جاء فيها إن هو إلا كفر صريح، ولا يمكن الاستشهاد على عقيدة من العقائد بكلام من لا يؤمن بها. ويكفي الرجوع إلى تلك القصة للتأكد من مخالفتها للعقيدة الإسلامية.[١٥٦]

ي- حاول المؤلف الخلط بين النص القرآني وتفسيره والحديث الشريف وكلام المشبهة، ويستشهد بحديث "إن الله خلق آدم على صورته"ويتهم المسلمين بنقل هذا النص من سفر التكوين في نسخته العربية. [١٥٧]

وكلام فان إس هذا مردود من وجوه:

١) هناك خلط متعمد بين النص القرآني وبين تفسيره وبين الحديث النبوي الشريف، بما يوحي للقارئ أن النص القرآني المختلط بالتفسير تحول لاحقًا إلى حديث.

٢) إقحام الحديث عن المشبهة هو محاولة من المؤلف للقول بأن تلك الأفكار التي قالوا بها هي جزء من التفسير الذي قام به المفسرون الأوائل، أو ربما من النص القرآني نفسه الذي كان مختلطًا بشدة بالنص القرآني.

٣) قوله إن هذا الكلام الذي كان يعد قرآنًا أو تفسيرًا للقرآن تطور ليصبح لاحقًا حديثًا للنبيﷺ، وهو أمر لم يقدم عليه دليلًا. كما أنه لم يكن يومًا تفسيرًا مختارًا من عموم مسلمي أهل السنة، وإن ذكر في بعض تفاسيرهم فإنما يُذكر في سياق ذكر بعض التفسيرات الشاذة المنكرة.

٤) قوله إن هذا النص إن هو إلا نص منقول من سفر التكوين. وهذا لا يحتج به على عقيدة عموم المسلمين كما ذكر.

---

[١٥٦] هاينس هالم، مرجع سابق، ص١٠٣، ١١١، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ٢٦٥، ٢٧٠، والهامش رقم ٣٤٢.

[١٥٧] انظر الفقرة رقم (٢٨)، وانظر كذلك:

W. M. Watt, "Created in His Image", in *Transactions of the Glasgow University oriental Society* 18(1959-60): 38 et. seq.; also M. Takeshita, *Ibn ᶜArabī's theory of The Perfect Man and its Place in the History of Islamic Though* (Tokyo, 1987), p. 15et. seq. For a general treatment of this topic cf. L. Scheffczyk, ed. Der Mensch als Bild Gottes (Darmstadt, 1969).

وانظر كذلك: سفر التكوين١/٢٦، ٢٧، و ٦/٩ .

٥) اعترافه أن المسلمين المعاصرين لا يعتقدون ذلك الاعتقاد.

٦) يبدو من غير القبول وسم المسلمين المعاصرين بالتشدد لأنهم يرفضون القول بالتجسيم الذي ورد بسفر التكوين.

٧) حديث النبي ﷺ المشار إليه رواه الإمام البخاري،[١٥٨] وقد علق الألباني على هذا الحديث قائلًا: هذا الحديث لا يحتاج في علمي إلى تأويل لأن الإمام البخاري رواه في صحيحه بتتمة تغني عن التأويل، وهي ((إن الله خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعًا)) فالضمير في كلمة صورته لا يعود إلى الله، وإنما على آدم. أما الحديث المذكور في بعض كتب السنن بلفظ ((إن الله خلق آدم على صورة الرحمن))[١٥٩]، فهذا ضعيف بهذا اللفظ؛ لأنه من رواية حبيب بن أبي ثابت، وهو مدلس، وقد رواه معنعنًا في كل الطرق التي وقفنا عليها، وكلها تدور عليه.[١٦٠] وقد قد ذهب الإمام ابن خزيمة نفس المذهب في كتاب التوحيد.[١٦١]

---

[١٥٨] الإمام البخاري: الصحيح –كتاب الاستئذان –باب بدء السلام. الحديث رقم (٦٢٢٧). الإمام مسلم: الصحيح –كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها – باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، الحديث رقم (٢٨٤١).

[١٥٩] أخرجه ابن خزيمة في التوحيد ٨٥/١، والدارقطني في الصفات ٤٨، والطبراني في الكبير ٤٣٠/١٢، الحديث رقم (١٣٥٨٠) من طريق جرير، عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عطاء عن ابن عمر. والأعمش كذلك مدلس وقد عنعنه، وقد خولف فيه، خالفه الثوري عند ابن خزيمة، فرواه عن حبيب عن عطاء، عن النبي ﷺ مرسلًا، وهو الأصح، الثوري لم يكن يُقدَّم عليه أحد من معاصريه، وكذلك فإن حبيب ابن أبي ثابت ضعيف في روايته عن عطاء، وانظر الضعفاء للعقيلي ٢٦٣/١.: عمرو عبد المنعم سليم، المسائل العلمية والفتاوى الشرعية، فتاوى الشيخ العلامة محمد ناصر الألباني في المدينة والإمارات، جمعها ورتبها وشرحها عمرو عبد المنعم سليم، دار الضياء، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص١٧،١٦بالهامش بتصرف.

[١٦٠] محمد ناصر الدين الألباني، المسائل العلمية والفتاوى الشرعية، فتاوى الشيخ العلامة محمد ناصر الألباني في المدينة والإمارات، جمعها ورتبها وشرحها عمرو عبد المنعم سليم، دار الضياء، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص١٧،١٦.

[١٦١] ابن خزيمة، التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، دار الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٨١. وهناك بحث للدكتور مصعب الخير إدريس في توضيح أمر هذا الحديث: د. مصعب الخير إدريس، مفهوم حديث (خلق الله آدم على صورته) وآثاره في الفكر الإسلامي، البحث بدون ترقيم. نقلًا عن الموقع الإلكتروني الآتي:

http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=67992

وأورد ابن أبي الحديد هذا الكلام في باب في نفي التشبيه عنه تعالى.[١٦٢] وقال الإمام الجويني إن هذا الحديث مما تمسك به الحشوية [١٦٣]

٨) ما جاء في سفر التكوين لا يحتمل أي تأويل بخلاف الحديث الشريف؛ لذلك أخذه المفسرون على ظاهره.[١٦٤]

ك- تعجب فان إس من التضارب الموجود في النصوص التي رجع إليها ما بين الواقعية الصادمة لأوصاف الله (ﷻ) وهو يميل إلى الوراء، مع وضع إحدى ساقيه فوق

---

[١٦٢] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٢٧. حيث قال بوضع هذا الحديث وعدم قبوله عند أهل التوحيد، وهو يعني بأهل التوحيد هنا المعتزلة، وكلام ابن أبي الحديد هنا غير مسلم عند أهل السنة، فلا مجال للقول بوضع حديث إلا بأدلة ثابتة، وبناء على علم الحديث ونقده.

[١٦٣] أبو المعالي الجويني، الإرشاد، تحقيق د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، ص١٦٤،١٦٣.

[١٦٤] جاء في سفر التكوين: "وقال الله "نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا...فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه، ذكرًا وأنثى خلقهم": التكوين ٢٦/١، ٢٧. وهو بهذه الصيغة العربية لا يحتمل أي تأويل؛ لذلك أخذها المفسرون على ظاهرها، فقال القمص تادرس يعقوب ملطي على سبيل المثال: " أخيرًا توّج الله خليقته الأرضية بخلق الإنسان لا كخليقة وسط مخلوقات بلا حصر، وإنما على صورته ومثاله، وأقامه سيدًا على الخليقة الأرضية... إنما خلق الإنسان على صورته ليقبل خالقه صديقًا له، يتجاوب معه لا على مستوي المذلة والضعف وإنما علي مستوي الحرية والحب والصداقة." القمص تادرس يعقوب ملطي، التكوين، سلسلة من تفسير وتأملات آباء الأولين، ١٩٨٣م، النسخة الإلكترونية.كما جاء بسفر التكوين ٦/٩ «سافك دم الإنسان، بالإنسان يسفك دمه، لأن الله على صورته عمل الإنسان». وقد رجعت إلى نسخة الملك جيمس، وإلى النسخة الأمريكية المعتمدة [*The American Standard Version (ASV)*] التي نشرت لأول مرة عام ١٩٠١م، وإلى النسخة الكاثوليكية (*Douay–Rheims Bible*) فوجدت النص كما هو، فلا وجه للقول إن هذا كان في النسخة العربية دون غيرها، والنص كالآتي:

"Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed: for in the image of God made he man."

أما في النسخة الكاثوليكية (*Douay–Rheims Bible*) فوجدت النص كالآتي:

"Whosoever shall shed man's blood, his blood shall be shed: for man was made to the image of God."

وفي نسخة (*ZAINE RIDLING*)، وهي نسخة مراجعة من علماء يهود وبروتستانت وكاثوليك، جاء النص كالتالي:

"Whoever sheds the blood of a human, by a human shall that person's blood be shed; for in his own image God made humankind."

الأخرى، مستندًا على يديه في حالة استرخاء[١٦٥] وبين المعبود المهيب الذي افترضه هشام بن الحكم عندما شبه الله (ﷻ) بسبيكة الفضة المتألقة." [١٦٦] ولو وضع في ذهنه أن هذه الأفكار لا تنتمي إلى معتقد واحد، حيث إن كل واحد من أصحاب تلك الأفكار له فكره الخاص ومعتقده الخاص الذي لا يمت للإسلام بصلة؛ لزال العجب تمامًا وزالت معه حجية تلك الأفكار.

ل- تكلم فان إس عن فكرة العرش الأرضي وصخرة بيت المقدس، وحاول أن يعمم هذه العقيدة على كل المسلمين، قال: "ادعى المسلمون أن الصخرة تمثل العرش السفلي."[١٦٧] هكذا بهذا القدر من التعميم. وسيأتي الحديث عن تلك المسألة.

م- حاول الجمع بين أشياء كثيرة لا رابط بينها بحيث يمثل مجموعها الصورة النمطية التي أراد أن يثبتها كعقيدة للمسلمين في الله ﷻ، حيث جمع بين الصور التالية:

١) أن العباسيين كانوا يوفرون شعورهم كالنساء.

٢) أن عبد الملك كان يطلب من عالم في الدين أن يجلس بجواره على العرش.

٣) أن أحد أمراء البحرين كان يجلس أبناءه الستة معه على العرش، ويعلق على ذلك قائلًا: إن علماء الدين الإسلامي ناقشوا سبب المشكلة، هل يملأ الله عرشه تمامًا أم أنه يترك بعض المساحة.

٤) أن الشهرستاني كان يستخدم نفس الكلمات لتوضيح مفهوم الإله عند المدرسة الربانية في الفكر اليهودي.

---

[١٦٥] هذه الرواية ذكرها ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه، قال: " قال عبد الله بن حنبل: ما رأيت هذا الحديث في دواوين الشريعة المعتمد عليها، وأما عبيد بن حنين فقال البخاري: لا يصح حديثه في أهل المدينة. وفي الحديث علة أخرى، وهي أن قتادة بن النعمان مات في خلافة عمر ﷺ وعبيد بن حنين مات سنة خمس ومائة وله خمس وسبعون سنة في قول الواقدي، فتكون روايته عن قتادة بن النعمان منقطعة." وجاء بالهامش: "روى الحافظ البيهقي هذا الخبر في الأسماء والصفات وقال: هذا حديث منكر ولم أكتبه إلا من هذا الوجه. وفليح بن سليمان –أحد رواته– مع كونه على شرط البخاري ومسلم فلم يخرجا حديثه هذا في الصحيح. وهو عند الحفاظ غير محتج به. عن يحيى بن معين يقول: فليح بن سليمان لا يحتج بحديثه، عنه يقول: فليح ضعيف. وعن النسائي أنه قال: فليح ليس بالقوي".: ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، ص ٣٩، ٤٠.

[١٦٦] الفقرة رقم (٣٢).

[١٦٧] انظر الفقرة رقم (٣٢).

٥) نص ما جاء في المزمور ١١٠/١: «قال الرب لربي[١٦٨] "اجلس عن يميني، حتى أضع أعداءك موطئا لقدميك"»[١٦٩]

هذا الربط كما يبدو جليًّا أنه أقيم على غير أساس، ولا يستند إلى أي دليل علمي. كما يبدو كذلك أن مصدر كل تلك الأفكار ليس مصدرًا إسلاميًّا؛ وهو ما يعترف به فان إس فيفكر في شيء آخر يمكِّنه من الوصول لمبتغاه، ألا وهو الاقتصار على الكوفة دون غيرها من البلاد الإسلامية مترامية الأطراف، ويركز كذلك على الأثر اليهودي في تلك المدينة، محاولًا إثبات هذا الأثر في محاولة لإلصاق عقيدة التشبيه بالإسلام بناء على بعض المارقين الموجودين في مدينة معينة في وقت معين تأثروا فيه بالمعتقدات اليهودية، خاصة يهودية بلاد ما بين النهرين في الحقبة الهلنستية المتأخرة، حيث "لم تعترض على الصور، كما يظهر في اللوحات الموجودة في كنيس دورا أوروبوس. حيث الكتابة المقدسة كانت تحظر صنع الأصنام، لكنها لم ترفض التشبيه."[١٧٠]

المبحث الخامس: استشهاد فان إس على عقيدة المسلمين.

بتتبع الاستشهادات التي اعتمد عليها فان إس رأيت أنه جانبه الصواب في عدة مواضع، حيث أحال إلى مواضع غير موجودة، أو استشهد ببعض النصوص التي لا تدل على المطلوب، إضافة إلى عدم تحري الدقة في صحة الروايات التي اعتمد عليها، كما اعتمد في بعض الأحيان على نصوص غير إسلامية مستدلًا بها على

---

[١٦٨] قال القمص تادرس يعقوب: أي لابن داود المتجسد، حيث "يعلن المخَلِّص معنى تلك الكلمات في الإنجيل عندما سأل: إن كان المسيح هو ابن داود، كيف إذن يدعوه داود بالروح ربه؟ (مت ٢٢: ٤٣)... بالنسبة لنا ذاك الذي هو ابن هو أيضًا ابن داود، إنه ليس ابن وابن آخر. إنه ليس شخصيْن، واحد بكونه الله وآخر بكونه إنسانًا. وإنما ذاك الذي هو ابن الله هو بنفسه أيضًا ابن داود...الله لا يجلس، إنما ذاك الذي اتخذ جسدًا يجلس، ذاك الذي قيل له أن يجلس هو الكلمة المتجسد.": تفسير الكتاب المقدس – العهد القديم – القمص تادرس يعقوب:

http://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Holy-Bible-Tafsir-01-OldTestament/Father-Tadros-Yacoub-Malaty/21-Sefr-El-Mazameer/Tafseer-Sefr-El-Mazamir__01-Chapter-110.html#_ftn2

[١٦٩] انظر الفقرة رقم (٣٤).

[١٧٠] انظر الفقرة رقم (٣٥).

العقيدة الإسلامية، وربما استند إلى ثقافته غير الإسلامية، ففسر من خلالها النصوص، وذلك في المواضع الآتية:

أ- استشهد فان إس بكعب الأحبار في مسألة أن صخرة بيت المقدس هي عرش الله الأرضي، وأنه تعالى ارتفع منها إلى السماء، فترك آثار أقدامه عليها[١٧١] ، وقد سبق تفصيل الأمر في هذه المسألة.

ب- تحدث فان إس كذلك عن الصخرة، وأنها "تنتمي إلى الفردوس الأرضي"[١٧٢]. ونسب ذلك في الهامش لابن الجوزي في الفضائل. وقد رجعت إلى الموضع الذي ذكر[١٧٣] فوجدت أنه يقول: "أنبأنا محمد بن ناصر...عن أنس بن مالك، أن الجنة لتحن شوقًا إلى بيت المقدس [وصخرة بيت المقدس] من جنة الفردوس. وهي الأرض". وعمومًا هذا الخبر غير مرفوع إلى رسول الله ﷺ. كما أن النص لا يعني بحال المعنى الذي أشار إليه فان إس بالهامش. أما ما أشار إليه جوزيف فان إس فهو بسبب خطأ في الفهم ناتج عن تأثره بالثقافات غير الإسلامية.

ج- فسر فان إس النص السابق ذكره في الفقرة الفائتة بقوله: "جلس الله على الصخرة بعد الخلق، وسوف يجلس هناك مرة أخرى يوم الحساب." [١٧٤] وهو تعليق لا أدري ما الفائدة من ذكره هنا. وهو مردود من وجهين:

الوجه الأول: أنه نقل هذا الكلام عن مرجعين غير إسلاميين.

الوجه الثاني: يبدو الكاتب ومن نقل عنهم هنا متأثرين بالفكر اليهودي الذي يزعم أن الله ﷻ – تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا– تعب من جراء خلق السموات والأرض في

---

[١٧١] انظر الفقرتين (٣) و(٣٢).

[١٧٢] انظر الفقرة رقم (٣).

[١٧٣] ابن الجوزي، فضائل القدس،حققه وقدم له د. جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص١٣٤.

[١٧٤] انظر هامش الفقرة رقم (٣).

ستة أيام فاستراح في اليوم السابع،[١٧٥] أما العقيدة الإسلامية فيوضحها قول الله ﷻ:

تنٍّّ َّ ُّ ِّ ّٰ ئر ئز ئم ئن ئى ئي بر بز بمتم ق: ٣٨.

د- لما قصرت به الأدلة والنصوص عن تتبع التطور المفترض في العقيدة الإسلامية؛ لجأ إلى تاريخ الديانة اليهودية بحجة أن الديانة اليهودية كانت هي الأقرب للإسلام.[١٧٦] وهذا الكلام مردود من وجوه:

الوجه الأول: من الناحية المنهجية لا يمكن مقارنة تطور إحدى الديانات بتطور ديانة أخرى، لأن الظروف والأحوال والحوادث تؤثر في التاريخ.

الوجه الثاني: أنه لم يتناول تاريخ تطور الديانة اليهودية كما قال بل رجع إلى نصوص العهد القديم، وهي لا تدل على أي تطور ولكنها تدل على المعتقد اليهودي كما وصل إلينا.

الوجه الثالث: أنه عندما تناول الإسلام رفض الاستناد إلى النصوص وفضل الرجوع إلى أقوال المؤرخين، بينما رجع إلى نصوص العهد القديم عند تناول الديانة اليهودية، فإذا أخذنا في الاعتبار أن التناول التاريخي يعتمد على فكرة التطور والتغير، وأن القرآن ثابت لم يتغير منذ أيام الرسول ﷺ، دل ذلك على اتجاه الباحث وأنه قد وضع النتائج قبل الشروع في بحثه.

هـ- تكلم فان إس عن داود الجواربي فذكر أنه كان أصغر من مقاتل بن سليمان بجيل وقال إنه كان صانع جوارب،[١٧٧] وقد رجع في ذلك إلى ميزان الاعتدال للذهبي وتاريخ واسط لبحشل. وقد راجعت المرجعين المشار إليهما ما وسعني الجهد فلم أجد شيئًا مما أورده فان إس هنا، سواء بالنسبة لتاريخ مولد الجواربي أو تاريخ وفاته، أو بالنسبة لمهنته، إلا أنني وجدت في كتاب تاريخ واسط نسبته إلى واسط.[١٧٨]

---

[١٧٥] سفر التكوين، ٢/١،٢،٣.

[١٧٦] انظر الفقرة رقم (٨).

[١٧٧] انظر الفقرة رقم (١١).

[١٧٨] انظر: أسلم بن سهل الرزّاز الواسطي، المعروف ببحشل، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عواد، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ١٧٦. وقد جاء في الأنساب للسمعاني ما يشير أن هذا اللقب نسبة إلى الجوارب وعملها، وهو

و- ذكر المؤلف حديث اللهﷻ إلى موسى﵇ من "الشجرة" كما يقول القرآن الكريم في قول الله تعالى: تنٱ ً ٌ ٍ ثر ثز ثم ثن ثى ثي بر بز بم بن بى بي تر تز تمتم القصص: ٣٠، **ففسره بما جاء** في العهد القديم، فقال: أي العُلَّيْقَةُ (الشجيرة) المحترقة في العهد القديم.(١٧٩) وهذا يدل على تأثره بالعهد القديم من ناحية وإلى تسليمة بأن الإسلام إن هو إلا نقول من اليهودية والنصرانية من الجانب الآخر.

ز- ذكر فان إس أن مجاهد فسر الصمد فقال: "الصمد تعنى أن الله (ﷻ) لا يأكل ولا يشرب" واضعًا ذلك التفسير بين معقوفتين(١٨٠)، مشيرًا في الهامش إلى أنه نقل ذلك من تفسير مجاهد تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي طبعة بيروت. وقد رجعت إلى الموضع الذي ذكر فلم أجد ما أورده المؤلف، لكنني وجدته يذكر ثلاثة تفسيرات لهذه الكلمة، قال: "أخبرنا عبد الرحمن قال ثنا إبراهيم قال ثنا آدم قال ثنا حبان عن الأعمش عن شقيق بن سلمة قال الصمد السيد الذي قد انتهى سؤدده. أخبرنا عبد الرحمن قال ثنا إبراهيم قال ثنا آدم قال ثنا ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال الصمد الذي لا جوف له. أنبا عبد الرحمن قال ثنا إبراهيم قال ثنا آدم قال ثنا أبو معشر عن محمد بن كعب القرظي قال الصمد هو الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد." (١٨١)

ح- عزا المؤلف نفس التفسير السابق للطبري في تفسيره المطبوع في القاهرة عام ١٩٥٤م، بتحقيق محمود ومحمد شاكر، الجزء الربع والعشرون،(١٨٢) وقد رجعت إلى الطبعة التي ذكر، فتبين لي أن المحقق رحمه الله توفي قبل أن يكمل تحقيق الكتاب،

هنا يشير إلى معنى اللقب لا إلى صنعة الرجل: انظر: السمعاني، الأنساب، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ط ١، ١٣٩٧هـ= ١٩٧٧م، جـ٣، ص ٣٦٣، ٣٦٤، وكذلك ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، جـ١، ص ٣٠٠.

(١٧٩) انظر الفقرة رقم (١١).

(١٨٠) انظر الفقرة رقم (١٣).

(١٨١) مجاهد بن جبر المخزومي التابعي أبو الحجاج، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، المنشورات العلمية – بيروت، ٧٩٤/٢.

(١٨٢) انظر هامش الفقرة رقم (١٣).

حيث توقف عند الآية رقم ٢٧ من سورة إبراهيم، فالكتاب ينتهي بالمجلد السادس عشر، ولا يحتوي على تفسير سورة الإخلاص؛ فرجعت إلى تفسير الطبري لسورة الإخلاص في طبعة أخرى فوجدت التفسير الذي ذكره فان إس في التفسيرات المرجوحة، أما التفسير المختار للطبري فهو "المعبود الذي لا تصلح العبادة إلا له"[١٨٣]

ط- ذكر فان إس أنه رجع إلى ابن منظور فوجده قد أورد ذلك المعنى لكلمة الصمد[١٨٤]. وقد راجعت لسان العرب مادة "صمد" فوجدته أورد ذلك المعنى ضمن معاني الصمد، أما عندما ذكر صفة الله ﷻ وجدناه ينزهه عما لا يليق به ﷻ ويقصر معناها على السيد الذي أُصمِدَت إليه الأمور، فلم يَقْضِ فيها غيرُه. [١٨٥] وجدير بالذكر أن الاستشهاد بمعجم لغوي لا يجوز في هذا السياق؛ حيث إنه لا يذكر معتقد الناس في صفات الله ﷻ وإنما يذكر كل المعاني الممكنة للكلمة.

ي- ذكر فان إس عدة مرات أن معنى الصمد هو المصمت أو المضغوط. [١٨٦] واعتمد في هذا الكلام على الأشعري في مقالات الإسلاميين، الذي عني بتصحيحه هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا). وقد راجعت الأشعري في الموضع الذي ذكر، فوجدت الأشعري يقول: "وتأولوا قوله: الصمد (١١٢: ٢) على وجهين: أحدهما أنه السيد، والثاني أنه المقصود إليه في الحوائج."[١٨٧] فلم أجد ما ذكر، ولعله وجد ذلك في موضع آخر. وبالرجوع إلى تفاسير أهل السنة وجدت القول الراجح هو ما نسبه الأشعري للمعتزلة، بل وجدته عند الرازي الأشعري، فتفسير الصمد عند المسلمين ليس بهذا القدر من الغموض، بل هو واضح جلي، فالصمد

---

[١٨٣] انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ٧٣١/٢٤.

[١٨٤] انظر هامش الفقرة رقم (١٣).

[١٨٥] ابن منظور، لسان العرب، مادة صمد.

[١٨٦] انظر الفقرات (١٢، ١٣، ١٤).

[١٨٧] الأشعري، مقالات الإسلاميين، عني بتصحيحه هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا) ط ٣، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ص ٢١٨، السطر ٧، ٨.

هو السيد المصمود إليه في الحوائج دون شريك، ومقالة المصمت أو الذي لا جوف له ليست من التأويلات الراجحة، قال الطبري بعد أن ذكر الآراء والروايات المختلفة: "الصمد عند العرب هو السيد الذي يُصمَدُ إليه، الذي لا أحد فوقه، وكذلك تُسمِّي العرب أشرافها، ومنه قول الشاعر:

ألا بكَّر الناعي بخَيْرَيْ بَني أسَـدْ *****بعمرِو بنِ مسعودٍ وبالسيِّـد الصَّمَدْ

وقال الزِّبْرِقانُ:

ولا رهينةَ إلا سيِّدٌ صَمَدُ

فإذا كان ذلك كذلك، فالذي هو أولى بتأويل الكلمة، المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه."[١٨٨] وقد فصَّل الإمام القرطبي الأمر على نحوٍ وافٍ لا يحتاج إلى مزيدِ بسطٍ في كتابه الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.[١٨٩]

وقد روي هذا التفسير عن عبد الله بن عباس ، وهو من صحابة الرسول ﷺ، وقد توفي عام ٦٨هـ بالطائف، وهو ابن إحدى وسبعين سنة؛ وبالتالي لا مجال للقول إن التفسير السائد في بواكير الإسلام هو المصمت، وأن التشبيه لم يكن بدعة في ذلك العصر.

ك- استدل فان إس بثقافته الخاصة؛ فاستخدم كلمة [*Χριστός* أو *Chṛstos*] للدلالة على أن فكرة النبوة عند المسلمين قائمة على أساس تجسيمي، وذلك أن رجلًا ادعى النبوة بعد محمد ﷺ زعم أنه عرج به إلى السماء، ورأى الله ﷻ على كرسيه حيث لمس رأسه بيده فصار بهذا نبيًّا لأنه صار مسيحًا كيسوع، والكلمة التي استخدمها تعني

---

[١٨٨] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، جـ ٢٤، ص ٧٣٧، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، جـ ٢٢، ص ٥٥٨، والزمخشري، الكشاف، اعتنى به وخرَّج أحاديثه وعلق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ١٢٢٨، والرازي، مفاتيح الغيب م ٣٢، ص ١٨١، ١٨٢.

[١٨٩] القرطبي، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط ١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، جـ ١، ص ١٧٧: ١٨٦.

المسيح، وتعني الشخص الذي لديه الميرون،[١٩٠] أو المدهون. ويستخدم هذا الاسم في اليونانية للإشارة إلى يسوع المسيح فقط.. وهو ينعته كذلك بأنه نبي غنوصي *(Gnostic prophet)* [١٩١] والعجب أنه استشهد بكافر مدعٍ للنبوة بعد رسول الله ﷺ مقلد لما يدعيه النصارى في المسيح عليه السلام على عقيدة المسلمين في التجسيم، وهو استشهاد باطل واضح تهافته.

ل- استشهد على استخدام اسم الله الأعظم في السحر الشرقي بنجم الدين كبرى[١٩٢] في كتابه فوائح الجمال وفواتح الجلال.[١٩٣] وقد راجعت الكتاب المذكور فوجدته يذكر اسم الله الأعظم عشر مرات في الصفحات: ١٧٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨،٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٥٢، لا علاقة لها بالسحر ولا بالـ "شيم ها ميفوراش" *(shēm hā mephōrash)*،[١٩٤]بل بالاتصال والولاية والمحبة والفرح والأنس[١٩٥]، اللهم إلا في موضع واحد تحدث عن فناء إرادة الولي في إرادة الحق.[١٩٦]

---

[١٩٠] والميرون هو الزيت المقدس الخاص بالتعميد، وهو باليونانية *(χρίσμα)*.

[١٩١] انظر الفقرة رقم (١٨).

[١٩٢] نجم الدين كبرى أو الكبرى أو نجم الكبراء الخوارزمي الخيوقي، متصوف فارسي محدِّث شافعي، نسبه بعض مؤرخي الشيعة للشيعة الاثني عشرية، وتابعهم في ذلك بعض المحدثين من أمثال د.كامل مصطفى الشيبي. وقد أفرد له د.يوسف زيدان فصله الأول لدراسة شخصيته وتاريخه ومذهبه بما يغني عن المزيد من البسط. للمزيد راجع نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، الفصل الأول.

[١٩٣] انظر الفقرة رقم (١٩).

[١٩٤] شيم ها ميفوراش *(Shem ha-Mphorasch)* أو *(Shemhamephorash)*أو *(Schemhamphoras)* أو *(Shem HaMephorash)*، عبارة عبرية تعني اسم الله ذي الاثنين وسبعين ضعفًا (انظر الشكل رقم ١ بالكتاب) و"(שם המפורש): الاسم الصريح للرب (عند اليهود): اسم القدوس تبارك وتعالى، وبصفة عامة هو اسم الكينونة (הוי״ה)، ذو الأربعة أحرف. والاسم الواضح لا يُقال كما يكتب بالضبط إلا في الهيكل فحسب ووقت بركة الكهنة، وكذلك في الهيكل كانوا يقللون من ذكر الاسم، ويُكَنُّون عنه. ويوجد من يعتقد أن المقصود في بعض الأحيان هو اسم خاص ذو حروف كثيرة.": الحاخام عادين شتينزلتس، معجم المصطلحات التلمودية، ترجمة وتعليق: د.مصطفى عبد المعبود، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية، العدد (١٩)، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م، ص ٢٥٩. وفي تعاليم الكابالا يرون أنه اسم خفي لله، وهو يتألف من إما ٤، ١٢، ٢٢، ٤٢، أو ٧٢ حرفًا، وهو يتضمن اثنين وسبعين اسمًا سريًّا لله، وهي - وفقًا للتقاليد الكبالية *(Kabbalistic)*- يمكن استخلاصها من سفر الخروج ١٤: ١٩-٢١. تم استخدام أحد

م- استخدم فان إس التعبير العبري "شيم ها ميفوراش" *(shēm hā mephōrash)* الذي أتى به من التراث اليهودي للدلالة على أن عقيدة المسلمين في الخلق تشبه عقيدة اليهود وتعاليم الكابالا في اسم الله الخفي؛ حيث إن عملية الخلق عند المسلمين كما صورها القرآن (الكريم) تعني أن الله (ﷻ) لم يلمس المادة عندما خلق الخلق، لكنه بالأحرى استدعاهم للوجود عن طرق الأمر "كن"، وبناء على الرواية التي اقْتَبَسَ منها استخدم الله (ﷻ) اسمه الخاص، الاسم الأعظم من بين جميع الأسماء. ورغم أن هذه الفكرة لا تصب في صالح فكرة التجسيم، إلا أنه ساقها للدلالة على أن الإسلام ليس إلا مزيجًا من اليهودية وتعاليم الكابالا والسحر الشرقي، وبالتالي يمكن أن يصدق على العقيدة الإسلامية كل ما يصدق على العقيدة اليهودية من التجسيم.[(١٩٧)] ثم أخذ يسترسل مستنتجًا عدة استنتاجات مبنية على الخيال المحض، وهي استنتاجات مردود عليها كالآتي:

نظم *temurah* (وهي واحدة من الطرق القديمة المستخدمة لإعادة ترتيب الكلمات والجمل في الكتاب المقدس، لاعتقادهم أنه من خلال هذه الطريقة يمكن الوصول إلى المعاني التحتية الباطنية وإلى معنى روحي أعمق من الكلمات.) في هذه الآيات للحصول على ٧٢ اسمًا من أسماء الله، يعتمد كل منها على واحدة من ٧٢ مجموعة (انظر الشكل رقم ٢). وتتشكل أسماء ٧٢ من الملائكة عن طريق إضافة لاحقات *"yah"* أو *"el"* لأسماء الله ال٧٢. وهي تستخدم إضافة إلى التعبد في السحر، وقد تم جمعها في جدول مقدس.:

Egil Asprem, *Arguing With Angels Enochian Magic & Modern Occulture*, (State University of New York Press), Albany , (2012), p. 33. See also: Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra ed., *The Metamorphosis of Magic, from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Peeters, Bondgenotenlaan 153, 3000 Leuven, 2002, vol. 1 p.265. & David Godwin, *Cabalistic Encyclopedia, A Complete Guide To Cabalistic Magick*, Llewellyn Publications St. Paul, Minnesota 55164-0383, U.S.A. 1997, 3rd Edition, p. 30.

[(١٩٥)] راجع نجم الدين كبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ت: د.يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، ط ١، ١٩٩٣، ص ١٧٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١.

[(١٩٦)] السابق، ص٢٥١. قال: "أن السَّيَّارَ إنما يوصف بالولاية إذا أوتِيَ «كن» و«كن» أمر الحق في قوله: ﴿□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □﴾ النحل: ٤٠. وإنما يُؤتى الوليُّ «كن» إذا فنيت إرادته في إرادة الحق، وكانت إرادته إرادة الحق، فما يريد الحق شيئًا إلا أراده العبد، وما يريد العبد شيئًا إلا أراده الحق؛ وإليه الإشارة بقوله: ﴿□ □ □ □ لج لح لخ لم لهٰ﴾ التكوير: ٢٩".

[(١٩٧)] انظر الفقرة رقم (١٩).

١) قال إن الله(ﷻ) شبيه بحاسوب ضخم والأسماء التي يقوم بطباعتها متطابقة مع الأشياء ذاتها. وأن الخلق هو تجلٍ من تجليات الله(ﷻ)، ولم يسق دليلًا واحدًا على هذا الكلام.

٢) قال إن الأبجدية العربية تتكون من ٢٨ حرفًا، لكن إذا استبعدنا علامات التشكيل بقي ١٧ فقط، وهي التي استخدمت في نُسخ القرآن (الكريم) التي كتبت في تلك الفترة. ولا أدري ما دخل علامات التشكيل في عدد الحروف الأبجديه؟ ومن قال إن علامات التشكيل تعد ضمن الحروف الهجائية؟ ثم أخيرًا ما علامات التشكيل التي عددها ١١ علامة؟ وما هي الحروف السبع عشرة التي يتكون منها القرآن الكريم؟ وما الفرق بين نسخ القرآن التي كتبت في تلك الفترة وبين غيرها من نسخ القرآن الكريم؟ وما وجه دلالة السبعة عشر حرفًا؟

ويرجع ذلك كله إلى قياس الإسلام على اليهودية والفكر القبالي، وإيمان الكاتب بتلك الفرضية التي لا يقوم عليها دليل؛ فلم يقل أحد من أهل السنة المسلمين إن اسم اللهﷻ مكون من كل الحروف الأبجدية؟ لقد وضع مقدمة فاسدة وبنى عليها نتائج فاسدة. لقد استعار الكاتب فكرة معاني الحروف من أنيماري شيميل Annemarie Schimmel في كتابها الخط العربي والثقافة الإسلامية (*Calligraphy and Islamic culture*)، وبالرجوع إلى ذلك الكتاب وجدت أن الكاتبة ترجع في تلك الفكرة إلى الحلاج نقلًا عن لويس ماسينيون Louis Massignon؛ الأمر الذي يوضح المسألة، لكنها مع ذلك لم تذكر الساق، وإنما قالت إن الألف ترمز إلى الوحدة وتشير إلى اللهﷻ.[١٩٨]

٣) قال إنه بما أن الله (ﷻ) يتوافق مع الله كاسم؛ فإن هذه الأحرف هي أطرافه. حرف الألف، على سبيل المثال، هو ساقه بالفعل وليست هي مجرد معنى لساق الله (تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا). وإن الله (ﷻ) له شكل البشر، إن طبيعته الإلهية تظهر بالأحرى في طريقة فعله. إن له تجويفًا في جسده حيث يقع قلبه؛ لأنه يحتاج إلى هذا القلب، فهو المكان الذي منه تنبع حكمته." وقد نسب هذا الكلام للأشعري، وبالرجوع إلى

---

[١٩٨] انظر: A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic culture* (new York/London 1984), p. 94.

الموضع الذي ذكره بالهامش وجدت أن الأشعري في الموضع المذكور يتكلم عن فرقة كافرة من غلاة الشيعة لا علاقة لها بالإسلام وهي فرقة المغيرية.[199]

٤) يقول بعد ذلك إن الكتابة صارت بديلة للصورة المادية، والمادة الخام التي صنعت منها هذه الأحرف هي النور، وهو أرق ما يمكن تصوره. وذلك أيضًا قول الأشعري في المغيرية الكفار.[200]

ن- يقول المؤلف إن جابر بن يزيد الجعفي اختبر الله (ﷻ) باللمس حيث تمثل له في شخص الإمام محمد الباقر، من خلال *enapsis* وهي كلمة يونانية غامضة لم أقف على معناها. فيرى جابر الإمام، ولكن بوصفه مظهرًا لله (ﷻ)، الإمام فقد كل ماديته.[201] فاستعار كلمة يونانية غامضة متأثرًا بثقافته الخاصة للاستشهاد على عقيدة المسلمين.

---

[199] المغيرية، فرقة كافرة، قد كفرهم أهل السنة، بل وكفرتهم الفرق الشيعية الأخرى: انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١٠، والمغيرية "أصحاب "المغيرة بن سعيد"، يزعمون أنه كان يقول إنه نبيٌّ وأنه يعلم اسم الله الأكبر، وأن معبودهم رَجُلٌ من نور على رأسه تاجٌ، وله من الأعضاء مثل ما للرجل، وله جوفٌ وقلبٌ تنبع منه الحكمة، وأن حروف ((أبي جاد)) على عدد أعضائه، قالوا: والألف موضع قدمه لاعوجاجها، وذكر الهاء فقلا: لو رأيتم موضعها منه لرأيتم أمرًا عظيمًا يُعَرِّض لهم بالعورة وبأنه قد رآه لعنه الله، وزعم أنه يحيي الموتى بالاسم الأعظم...وذكر لهم كيف ابتدأ الله الخلق فزعم أن الله جل اسمه كان وحده لا شيء معه فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع فوق رأسه التاج." وذكر غير ذلك من العقائد الفاسدة التي تتعارض كليًّا مع العقيدة الإسلامية.: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٧، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢١٠ وما بعدها. وكان الأجدر بالكاتب أن يشير إلى ذلك، لكنه لم يفعل ونسب ذلك للإسلام؛ وليسوا هم من المسلمين، فلم يختلف أهل السنَّة في تكفير الممثلة، أو المشبهة، أو المجسمة. ولمَّا نقل محمد بن= =طاهر الإسفراييني مقالة هشام بن الحكم، وهشام الجواليقي، وأتباعهما في التجسيم قال: "والعاقل بأول وهلة يعلم أن من كانت هذه مقالته لم يكن له في الإسلام حظ".: الإسفراييني، التبصير في الدين، ص ٣٤. وقال نعيم بن حماد – رحمه الله – وهو أحد شيوخ الإمام البخاري: "مَن شبَّه الله بشيء من خلقه فقد كَفَر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، فليس ما وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهًا.": انظر اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، م١/ج٣/٢٩٠. وقد أورد البغدادي ذكرهم في الباب الرابع من أبواب كتابه الفرق بين الفرق، وهو في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه.: انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٢ وما بعدها.

[200] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٧.

[201] انظر الفقرة رقم (٢١).

س- رجع فان إس إلى الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين، في مسألة قول الجواليقي إن اللهﷻ له عين واحدة وأذن واحدة وإنه اتهم أنه من الثنوية،(٢٠٢) وبالرجوع إلى الموضع الذي ذكر لم أجد ذلك، وإنما وجدته يقول: "وأنه ذو حواسّ خمس كحواس الإنسان له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم"، وهذا في العربية قد يعني الجنس، يعني جنس العين وجنس الأذن، ولا يشترط أنه يعني العدد، خاصة أنه قال كحواس الإنسان. أما مسألة اتهامه أنه من الثنوية، فلم يرد ذكرها البتة. (٢٠٣)

ع- قال إن المسلمين استعاروا فكرة التشبيه من الفكرة اليهودية النمطية من سفر دانيال،(٢٠٤) معتمدًا على حديث موضوع، هو "قال النبي (ﷺ): رأيت ربي كشاب أمرد شعره مجعد في رداء أخضر."(٢٠٥) واعتمادًا على أقوال داود الجواربي ومقاتل بن سليمان.

وهذا الكلام عليه عدة ملاحظات:

١) أنه اعتمد على كلام داود الجواربي ومقاتل بن سليمان، وقد سبق الحديث في شأنهما.

٢) رغم أنه اعترف أن داود الجواربي لم يجد أي مرجع لتلك الفكرة في حديث النبي ﷺ، إلا أنه اتخذ هذه الفكرة أساسًا ليبني عليه فكرته عن عقيدة المسلمين في التجسيم.

٣) قال إن المسلمين استعاروا هذه الفكرة اليهودية النمطية من سفر دانيال دون دليل على ذلك إلا أحاديث لا تصح.

---

(٢٠٢) انظر الفقرة رقم (٢٤).

(٢٠٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٣٤.

(٢٠٤) انظر الفقرة رقم (٣٠). وقد جاء في سفر دانيال٩/٧: "كُنْتُ أَرَى أَنَّهُ وُضِعَتْ عُرُوشٌ، وَجَلَسَ الْقَدِيمُ الأَيَّامِ. لِبَاسُهُ أَبْيَضُ كَالثَّلْجِ، وَشَعْرُ رَأْسِهِ كَالصُّوفِ النَّقِيِّ، وَعَرْشُهُ لَهِيبُ نَارٍ، وَبَكَرَاتُهُ نَارٌ مُتَّقِدَةٌ." فالكتاب المقدس "يتحدث هنا عن الله كديَّان، يدعوه "القديم الأيام"، ليؤكد أنه ليس شيء من الأحداث الماضية تفلت من بين عينيه.": القمص تادرس يعقوب ملطي، تفاسير العهد القديم:

http://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Holy-Bible-Tafsir-01-Old-Testament/Father-Tadros-Yacoub-Malaty/32-Sefr-Danial/Tafseer-Sefr-Daniel__01-Chapter-07.html

(٢٠٥) تم التعليق عليه في موضع آخر.

ف- ساق حديثًا مكذوبًا على رسول الله ﷺ هو حديث "إن الشاب الإلهي ..." ثم استشهد بذلك على أن الحديقة المسورة أو الحظيرة إن هي إلا الجنة الأرضية *hortus conclusus* [٢٠٦]، وهو مصطلح لاتيني، ويعني حرفيًّا "الحديقة المغلقة". وهو سمة رمزية ولقب مريم العذراء في العصور الوسطى وعصر النهضة الشعر والفن. وهي مقتبسة من نشيد الإنشاد.[٢٠٧]

ص- اعترف فان إس بأن الأخبار التي اقتبسها لم تكن معروفة، وأن التشبيه غير مستساغ من أغلب المسلمين، مع ذلك بنى استنتاجاته على تلك الأخبار.[٢٠٨] وقد نسب تلك الأقوال بالهامش لابن الجوزي في دفع شبه التشبيه نقلًا عن مرجع أجنبي وسيط[٢٠٩]، ثم قال: "إن فكرة الإله الشاب، مع ذلك، لم تكن جديدة. لقد وجدناها في إيران قبل الإسلام. فضلًا عن الفن المسيحي المبكر." فهي ذات أصول غير إسلامية إذن.

وهذا الكلام مردود من كلام فان إس نفسه من وجوه:

١) اعتراف فان إس بأن الأخبار التي اقتبسها لم تكن معروفة، مع ذلك بنى استنتاجاته على تلك الأخبار.

---

[٢٠٦] انظر الفقرة رقم (٣٣).

[٢٠٧] انظر:

Milica Stojanović, *Hortus Conclusus: A Visual Discourse Analysis Based on a Critical Literacy, Approach To Education*, Belgrade BELLS, UDC 378.147::811.111](497.11), University of Belgrade, Serbia, pp.147:162.

جاء هذا المعنى تحديدًا في ص ١٤٧. وقد جاء في نشيد الإنشاد ٤/١٢: "أختي العروس حديقة مغلقة عين مقفلة ينبوع مختوم".

[٢٠٨] انظر الفقرة رقم (٣٣).

[٢٠٩] بحثت في كتاب دفع شبه التشبيه فوجدت أن ابن الجوزي يسوق الحديث التالي: روت خولة بنت حكيم عن النبي ﷺ أنه قال: «إن آخر وطأة وطئها الرحمن بوجٍّ». ووج واد بالطائف. قال: "وهي آخر وقعة أوقعها الله بالمشركين على يد رسول الله ﷺ ومنه قوله ﷺ: «اللهم اشدد وطأتك على مضر»" قال ابن الجوزي: إنه إذا أخذ الكلام على ظاهره كان المعنى بالذات دون الفعل وإلا "أوجب التجسيم والانتقال والحركة وهذا مع التشبيه بعيد عن اللغة ومعرفة التواريخ وأدلة المعقول" ثم عزا ذلك الفهم المغلوط إلى كعب الأحبار في الروايات التي حكاها عن أهل الكتاب، وإلى بكر بن زياد الذي قال فيه: "وكان يضع الحديث على الثقات": انظر ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه، ص ٥٨، ٥٩.

٢) اعترافه بأن التشبيه لم يكن مستساغًا من أغلب المسلمين.

٣) اعترافه بإن فكرة الإله الشاب ذات أصول غير إسلامية، وأنها كانت موجودة في إيران قبل الإسلام. فضلًا عن الفن المسيحي المبكر.

٤) هذا إضافة إلى استشهاده بمقاتل بن سليمان.

ق- استعار فان إس مصطلح *puer–aeternus* للاستدلال على تأثر المسلمين بفكرة الإله الشاب من العالم الأسطوري. [٢١٠] وهو مصطلح لاتيني لـ "الصبي الأبدي"، في في الأساطير، هو الإله الطفل الذي هو شاب الى الأبد. وهو اسم الإله في العصور القديمة، والكلمة نفسها مستوحاة من تحولات أوفيد[٢١١] وتستخدم للدلالة على الإله الطفل.[٢١٢]

ر- يستخدم المصطلح *pastor bonus* الذي يشير إلى أيقونة المسيح في الفن المسيحي المبكر. [٢١٣] وهي كلمة لاتينية تعني الراعي الصالح. وقد اسْتُخدِمَ هذا التعبير في الكتاب المقدس في عدة مواضع.[٢١٤] وتسمية الإله بالراعي غير مقتصرة على اليهودية والمسيحية فقط؛ فقد استخدم السومريون تلك الأيقونة لوصف ملوكهم قبل ذلك بقرنين من الزمان، والمصريون القدماء قبل ذلك بألفي عام استخدموها للدلالة على آلهتهم.[٢١٥]

---

[٢١٠] انظر الفقرة رقم (٣٣).

[٢١١] كتاب التحولات هي قصيدة سردية لاتينية رائعة للشاعر الروماني أوفيد (ببليوس أوفيديوس ناسو). وتضم القصيدة خمس عشرة كتابًا وأكثر من ٢٥٠ خرافة، وتسرد تاريخ العالم من خلقه إلى تأليه يوليوس قيصر ضمن الإطار الأسطوري.

[٢١٢] انظر:

Marie-Louise von Franz, *The Problem of the Puer Aeternus*, Publisher and general editor: Daryl Sharp, Senior Editor, Victoria Cowan, 3rd Edition, 2000, P.7.

[٢١٣] انظر هامش الفقرة رقم (٣٣).

[٢١٤] من ذلك مثلًا سفر التكوين ٢٤/٤٩، وأشعياء ١١/٤٠، وسفر حزقيال، خاصةً ١٥/٣٤.

[٢١٥] انظر:

Theo Clemens, *Searching for the Good Shepherd*, in *:The Pastor Bonus, Papers Read at the British-Dutch Colloquium at Utrecht*, 18-21 September 2002, Edited by Theo Clemens & Win Janse, Volume 83, 2003, Brill, Leiden-Boston 2004, PP.12:20.

ش- يستدل فان إس على المعتقدات اليهودية بسفر حزقيال الذي وصف الله (ﷻ) مثل البشر.[٢١٦]

ت- يستخدم مصطلح شعور قوما *(Shīᶜūr Qōmā)*[٢١٧] مستدلًا به على تطور الفكر اليهودي في العراق؛ بغرض إثبات تأثر مسلمي الكوفة بتلك الأفكار، فيقول إن الفكر اليهودي في العراق طور تلك المفاهيم المشتركة بطريقة خاصّة. على أساس فقرة في نشيد الأنشاد، حيث خمن الناس حجم الأطراف الإلهية، أحيانًا واقعية وأحيانًا في شكل أجسام عملاقة. هذه الحسابات الغريبة، والتي عرفت لنا باسم شعور قوما *(Shīᶜūr*

---

[٢١٦] انظر الفقرة رقم (٣٥). جاء في سفر حزقيال «وفوق المقبب الذي على رؤوسها شبه عرش كمنظر حجر العقيق الأزرق وعلى شبه العرش كمنظر إنسان عليه من فوق»: سفر حزقيال ٢٦/١. وطبقًا لكتاب دانيال، فإن الله (ﷻ) كان رجلًا عجوزًا ذا شعر كالصوف، حيث جاء فيه «كنت أرى أنه وضعت عروش وجلس القديم الأيام. لباسه أبيض كالثلج وشعر رأسه كالصوف النقي وعرشه لهيب نار وبكراته نار متقدة»: سفر دانيال ٩/٧. "بالإضافة إلى ذلك، فإن التأويل المجازي يحبذ مساواة الله (ﷻ) مع الحبيب في نشيد الأنشاد وهو: «قُصَصُه مسترسلة حالكة كالغراب»: قارن:

Cant. 5. 11; cf. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1972), p. 63 et. seq.

[٢١٧] شعور قوما *(Shīᶜūr Qomah)* أو *(Shiur Komah)* **שיעור קומה**، هو كتاب يتناول مقاييس جسد الله (ﷻ) في العقيدة اليهودية، وهو واحد من الكتابات الأكثر إشكالية وإثارة للجدل، وقد أسيء فهمها في التراث اليهودي. وفي الوقت نفسه يتناول تعليمات موجودة في أسماء سرية من كل طرف من أطرافه، والأسماء التي يتم بناؤها تنقسم إلى مجموعات من الحروف تبدو غير مفهومة، تتداخل في جزء منها مع أدب الهيخالوث *(Hekhaloth)* أو *(Heichalot)* وهو أدب يتعلق برؤى الصعود إلى القصور السماوية،= =ويسعى إلى وصف شخصية الحبيب في نشيد الأناشيد، ويتداخل مع الميركاباه أو الميركافا *(Merkabah or "Chariot" literature وتعني العربة)*، والميركاباه هو مذهب صوفي يهودي يعتمد على رؤى سفر حزقيال. *(Shiur Komah)* تترجم حرفيًا إلى "مقاييس الجسم" *(Divine Dimensions)* (أي جسم اللهﷻ). ومنذ البداية، والتجسيم صريح واستفزازي فيه مما أثار العداء بين الأوساط اليهودية البعيدة عن التصوف. وكثيرًا ما تترجم إلى "مقاييس الارتفاع"، وتستخدم بالمعنى التوراتي، وهذا خطأ فكلمة *(Komah)* في نصوص التعاويذ الآرامية ببساطة تعني "الجسم".:

Cf. Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, Second Improved Edition, 1965, pp. 36, 37, 66, 278. And Martin Samuel Cohen, *The Shi'ur Qomah, Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, 1983, p. 88. See also Marvin A. Sweeney, *Dimensions of The Shekhinah: The Meaning Of The Shiur Qomah In Jewish Mysticism, Liturgy, And Rabbinic Thought*, The Folio, Volume 28, Number 1, Spring 2011, p. 1.

(Qōmā).[218] ورغم أنه يعترف في موضع آخر أن "العمالقة الموجودون في شعور قوما *(Shīʿūr Qōmā)*، ليس لهم وجود في الفكر الإسلامي"[219] إلا أنه يصر على مسألة التأثير والتأثر، يقول: "ومع ذلك فإن العلاقة تظل أوثق من أي مكان آخر".

ث- يعود بنا المؤلف لحقبة حاخامات المشناه *(Tannaic period)* وحقبة حاخامات الجيمارا الأقدم *(Aromaic period)*، وهذا يعني حتى القرن الثالث، فيقول: "إن تصور الله (ﷻ) جالسًا على عرشة مؤسس على ما يسمى بتصوف الميركاباه *(merkabah mysticism)*. ثم يقول إن "المصطلح يصف ما نراه في الجانب الإسلامي. وبطريقة صادمة يمكن أن نقول: إن العرش ليس كرسيًّا، إن له بكرات كما قال حزقيال.[220] لذلك فإن العرش كان بالأحرى عربة *(Chariot)*، وهي كلمة ميركاباه في العبرية." [221] لكنه كما رأينا لا يستشهد بالقرآن الكريم ولا بالصحاح من الأحاديث الشريفة، لكنه يستشهد بسفر حزقيال! ثم يعقب على ما قاله حزقيال فيقول: "هذا الظهور المهيب لطالما جذب الخيال، وكان يصور مرارًا وتكرارًا في ألوان حية: في سفر أخنوخ الإثيوبي *(Ethiopic Book of Henoch)* وفي سفر رؤيا إبراهيم. إن مادة العرش النارية المشعة تضاهي الجواهر. وطبقًا لسفر أخنوخ فإن العرش يتلألأ مثل الجوهرة، وطبقًا لسفر رؤيا القديس يوحنا "وكان الجالس في المنظر شِبهَ حجر اليَشْب والعقيق."

خ- يستشهد مرة أخرى بالعقيدة اليهودية، يقول: "الرجل الذي خمن القوة الخلاقة لاسم الله (ﷻ) الأعظم تخيل أنه يطير حولنا ثم يخلد إلى الراحة فوق تاج الله (ﷻ). وطبقًا للفكر اليهودي فهذا هو بالضبط المكان الذي ينتمي إليه الشيم ها ميفوراش *(shēm hā mephōrash)*.[222] في تصوف الميركاباه "التاج" كان هو

---

[218] انظر الفقرة رقم (٣٦).

[219] انظر الفقرة رقم (٣٧).

[220] انظر: سفر حزقيال ١/١٥: ٢٨.

[221] انظر الفقرة رقم (٣٦).

[222] انظر:

الاسم السري لله (ﷻ)[٢٢٣] إن التحمس للعثور على أوجه الشبه لا ينبغي، مع ذلك، أن يجعلنا نتعامى عن الاختلافات. المسلمون لم يكونوا مقلدين، لكنهم كانوا مجرد مفكرين في نفس الاتجاه. هل كانوا يحلمون بالرؤية المبهجة، المتصوفة اليهود كثيرًا ما كانوا يعتقدون أن الله (ﷻ) خفي حتى الملائكة لا تراه. وبالنسبة لهم كانت له لحية بلا شك.[٢٢٤] عيد الغطاس بالنسبة له يكون في النار وليس في النور. كما أن العمالقة الموجودين في الـ شعور قوما *(Shīᶜūr Qōmā)* ليس لهم وجود في الفكر الإسلامي. ومع ذلك، فإن العلاقة تظل أوثق من أي مكان آخر. [٢٢٥] كما نراه في موضع آخر يؤكد على الأثر اليهودي. [٢٢٦]

وهذا الكلام الموجود في الفقرات (٣٦، ٣٧، ٣٨) مردود من وجوه:

١) أن كل هذه الأفكار هي من العهدين القديم والجديد إضافة إلى بعض الاستشهادات من اللغة العبرية، لا من القرآن الكريم ولا من الأحاديث الشريفة، ولا حتى من اللغة العربية، فلا وجه للاستشهاد به على العقيدة الإسلامية.

٢) أن الربط بين تلك الأفكار وبين التشيع لا يصح؛ حيث لا يعتقد الشيعة كلهم نفس هذه المعتقدات، ناهيك عن كافة المسلمين من أهل السنة.

Halm, *Gnosis*, pp. 101 and 104.

[٢٢٣] انظر:

Scholem, *Major Trends*, p. 80. in Iraqi Judaism there had also been attempts to equate the divine limbs with letters (Scholem, *Jewish Gnosticism*, pp. 130 et. seq.).

[٢٢٤] انظر:

I. Gruenwald, *Apocalyptic Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980), D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven, 1980)., p. 215.

[٢٢٥] انظر الفقرة رقم (٣٧).

[٢٢٦] انظر الفقرة رقم (٣٨).

٣) أنه يلجأ للأفكار الشاذة الفاسدة عند هشام بن الحكم، يقول "وعند هذه النقطة فإن التشابه مع العقيدة الشيعية، خاصة أفكار هشام بن الحكم، تقفز أمام العين". والاستشهاد بهشام بن الحكم وأمثاله استشهاد باطل لفساد معتقده كما سيتضح لاحقًا.

٤) أنه يعترف في ذات الفقرة أن التأثير المحتمل لا يشمل كل مسلمي الكوفة! فيقول: "لكن إذا كان هناك أي اتصال مباشر سيكون مع الغنوصيين الشيعة المتقدمين."

٥) أنه في ذات الفقرة يعترف –رغم ذلك كله– بوجود اختلافات بين النصوص التي ساقها من العهدين القديم والجديد من ناحية وبين الأفكار الفاسدة المنسوبة لهؤلاء النفر من الشيعة الغنوصيين.

النتائج

١- يبدأ جوزيف فان إس مسلمًا ببعض الآراء المسبقة، فمثلًا عندما يقول في ثنايا بحثه إن الإسلام متأثر أشد ما يكون التأثر بالعقيدة اليهودية والفكر الغنوصي، وغير ذلك من الأحكام المسبقة التي صارت برأيه كالحقيقة التي لا تقبل الشك، كل هذا من شأنه أن يؤثر في موضوعية البحث.

٢- في كثير من المواضع كان هناك اعتساف واضح في استنطاق النصوص بهدف الوصول إلى نتيجة بعينها.

٣- يبدأ جوزيف فان إس مسلمًا ببعض المعتقدات اليهودية بوصفها حقائق لا نقاش فيها أو مسلمات، مثل مسألة هيكل سليمان.

٤- يبني جوزيف فان إس نتائجه ليس على حقائق ودراسات مؤكدة، وإنما على احتمالات واستنتاجات ربما كانت غير صحيحة.

٥- اعتمد الروايات والأحاديث الضعيفة والموضوعة.

٦- اعتمد في تفسير النص الإسلامي على أقوال بعض الفلاسفة أو بعض رجال الدين المنتمين إلى ديانات أخرى تختلف اختلافات جوهرية عن الإسلام.

٧- لم يستند إلى أية أدلة في بعض ما ذكر، وربما اكتفى بأقوال بعض المستشرقين، وفي بعض الأحيان كان يستنتج نتائج دون الاستناد إلى مقدمات، وربما اعتمد على التعميم والمغالطة.

٨- اعتمد في بعض الأحيان على نصوص غير إسلامية مستدلًا بها على العقيدة الإسلامية، وربما استند إلى ثقافته غير الإسلامية، ففسر من خلالها النصوص.

٩- اعتمد على تاريخ تطور الديانة اليهودية في إثبات نفس التطور للإسلام بحجة أن الديانة اليهودية كانت هي الأقرب للإسلام.

١٠- بنى بعض نتائجه على أدلة واهية.

١١- لم يرجع إلى المصادر الأصلية.

١٢- لم يرجع إلى كتب التفسير أو الحديث المعتمدة لتفسير آية أو البحث عن حديث، بل آثر الرجوع إلى كتب التاريخ وكتب أخرى، منها مصادر أجنبية، وذلك بناء على معطيات غير مسلمة.

١٣- اعتمد أكثر ما اعتمد على آراء بعض المارقين عن الدين أو غلاة الشيعة. وتجنب تمامًا الرجوع إلى أهل السنة ومصادرهم.

١٤- ربما استشهد ببعض النصوص التي لا تدل بحال على المطلوب.

١٥- ربما اعتمد على أحاديث صحيحة لكن في غير موضعها.

١٦- الخطأ في الاستشهاد ببعض النصوص، أو الاستشهاد ببعض الآيات أو بعض الأحاديث التي لا تدل مطلقًا على المطلوب.

١٧- ترك التفسيرات الراجحة واعتماد التفسيرات المرجوحة والشاذة التي تدعم وجهة نظره، وتجاهل إشارة المفسر لذلك.

١٨- الإحالة إلى مواضع غير موجودة.

١٩- محاولة الخلط المتعمدة والجمع بين ما لا يجتمع.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية:

١) ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد البغدادي الحنبلي، صفة الجنة وما أعد الله لأهلها من النعيم، تحقيق عبد الرحيم أحمد عبد الرحيم العساسلة، دار البشير عَمَّان ومؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢) ابن أبي داود، البعث والنشور، تحقيق الشيخ الحويني السلفي، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

٣) ابن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد.

٤) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري: تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٥) ------- دفع شبه التشبيه، تحقيق وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.

٦) ------- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٧) ------- فضائل القدس، حققه وقدم له د.جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٨) ابن الغضائري، أحمد بن الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم أبو الحسين الواسطي البغدادي الرجال، تحقيق السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، ط١، ١٤٢٢ق، ١٣٨٠ش.

٩) ابن الفقيه، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن إسحاق الهمذاني، كتاب البلدان، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

١٠) ------- مختصر كتاب البلدان، طبع ليدن، ١٣٠٢هـ.

١١) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق يحيى بن عبد الله الثُمَالي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

١٢) ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف بن علي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تصحيح وتحقيق قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط ١، ١٣٨١ش - ١٤٢٣ ق.

١٣) ابن النديم، الفهرست، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ.

١٤) ------ -الفهرست، قابله على أصوله أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٥) ابن الوردي، سراج الدين أبو حفص عمر المظفر، خريدة العجائب فريدة الغرائب، تحقيق أنور محمود زناتي، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

١٦) ابن باجَّة، أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، شروحات السماع الطبيعي، تحقيق وتقديم معن زيادة، دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.

١٧) ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٨) ------- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض، بدون تاريخ.

١٩) ------- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق د.يحيى بن محمد الهنيدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.

٢٠) ابن حبان، الثقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ط١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٢١) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، باعتناء إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

٢٢) ------- لسان الميزان، اعتنى به الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط ١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م

٢٣) ------- تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط٣، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٢٤) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د.محمد إبراهيم نصر ود.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

٢٥) ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحق، التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، دار الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٦) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

٢٧) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد – رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق د.رفيق العجم ود.جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٢٨) ابن شهرأشوب، أبو جعفر محمد بن علي بن شهرأشوب السّروي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، تحقيق وفهرسة د.يوسف البقاعي، درا الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ -١٩٩١م.

٢٩) ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المنتخب من العلل للخلال، تحقيق وتعليق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار الراية، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٣٠) ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

٣١) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

٣٢) أبو الشيخ الأصبهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، كتاب العظمة، دراسة وتحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، بدون تاريخ.

٣٣) أبو بكر الخلال، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد، السُّنَّة، دراسة وتحقيق د.عطية الزهراني، دار الراية، ط ١، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٣٤) أبو جعفر أحمد بن أبي عبد الله البرقي، كتاب الرجال، انتشارات دانشگاه تهران شمارة ٨٥٧، هديه دكتر اصغر مهدوي بدانشگاه تهران شمارة ٤.

٣٥) أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٣٦) أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة بللي، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٣٧) أبو نعيم الأصبهاني، صفة الجنة، دراسة وتحقيق علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣٨) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٩) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، نقله إلى العربية د.محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، بدون تاريخ.

٤٠) أرسطو – الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.

٤١) الأسترابادي، ميرزا محمد بن علي، منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، شعبان ١٤٢٢هـ.

٤٢) الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١٠م، ص ٣٤.

٤٣) الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت

٤٤) ------- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عني بتصحيحه هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا) ط ٣، ١٤٠٠ هـ -١٩٨٠م.

٤٥) الأصبهاني، أبو القاسم إسماعيل، الحجة في بيان المحجة، تحقيق ودراسة محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراية للنشر والتوزيع.

٤٦) الأصبهاني، أبو نُعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى ابن مهران، صفة الجنة، دراسة وتحقيق علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م

٤٧) الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، بدون تاريخ.

٤٨) ------- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٤٩) ------- المسائل العلمية والفتاوى الشرعية، فتاوى الشيخ العلامة محمد ناصر الألباني في المدينة والإمارات، جمعها ورتبها وشرحها عمرو عبد المنعم سليم، دار الضياء، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٥٠) الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، طبعة دار الحديث بالقاهرة، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٥١) بحشل الواسطي، أسلم بن سهل الرزّاز الواسطي، تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عواد، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٥٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق وترقيم محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي وقصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، ط١، ١٤٠٠هـ.

٥٣) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، بدون تاريخ.

٥٤) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغوي (معالم التنزيل)، تحقيق محمد عبد الله النمر وآخرَين، دار طيبة، الرياض، ١٤١٢هـ.

٥٥) تادرس يعقوب ملطي، التكوين، سلسلة من تفسير وتأملات آباء الأولين، ١٩٨٣م، النسخة الإلكترونية، بدون ترقيم.

٥٦) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَة سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

٥٧) التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق د.علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية د.عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية د.جورج زيناتي، تقديم وإشراف ومراجعة د.رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٥٨) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري، رسالة الجاحظ في بني أمية، ضمن كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم لتقي الدين المقريزي، تحقيق د.حسين مؤنس، دار المعارف، ضمن سلسلة ذخائر العرب ٦٢، بدون تاريخ.

٥٩) جهاد أحمد حجاج، منهج الإمام مقاتل بن سليمان البلخي في تفسيره، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية–غزة، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن.

٦٠) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق د.محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٦٩هـ–١٩٥٠م.

٦١) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٦٠هـ–١٩٤١م.

٦٢) حسن الكاشاني ومجتبى الإسكندري، الغلو والفرق الباطنية، رواة المعارف بين الغلاة والمقصرة، تقرير لأبحاث المحقق آية الله محمد السند، مكتبة فدك، قم، ط ١، ٢٠١١م.

٦٣) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ مدينة السلام، تحقيق د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م.

٦٤) الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مؤسسة الإمام الخوئي الإسلامية، النجف الأشرف.

٦٥) الخياط، أبو الحسين عبدالرّحيم بن محمّد، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نِيبَرْج، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٤٤هـ–١٩٢٥م.

٦٦) الدَّارمي، عثمان بن سعيد الدارمي السجزي، رد الإمام الدَّارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م. عن نسخة قديمة مكتوبة في سنة ٧٢١هـ، ص١٥٣.

٦٧) الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، تحقيق: عبد الرحمن بن يحي المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٤هـ.

٦٨) -------- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٦٩) -------- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

٧٠) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٧١) -------- مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٧٢) رسول كاظم عبد السادة، مقدمة تفسير جابر الجعفي، مركز الأمير لإحياء التراث الإسلامي، انتشارات الاعتصام، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٧٣) الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، مايو ٢٠٠٢م.

٧٤) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به وخرَّج أحاديثه وعلق عليه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٧٥) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

٧٦) السكسكي، أبو الفضل عباس بن منصور التريني، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق د.بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنار، الأردن، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٧٧) السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ط ١، ١٣٩٧هـ= ١٩٧٧م.

٧٨) السيد محمد الشاهد، التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام، هانس كونج وجوزيف فان إس، دراسة تحليلية نقدية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٧٩) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار المعرفة، بيروت، بدوت تاريخ.

٨٠) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٨١) الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، أشرف على تصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٨٢) صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، اللآلئ البهية في شرح العقيدة الواسطية، تحقيق: عادل بن محمد مرسي رفاعي، دار العاصمة، الرياض، ١٤٣٠هـ.

٨٣) الصفدي، صلاح الدين أبو الصَّفاء خليل بن أيبك بن عبد الله الألبَكِي الفاري، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٨٤) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللَّخمي الشامي، المعجم الأوسط، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد وأبي الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين بالقاهرة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٨٥) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللَّخمي الشامي، المعجم الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٨٦) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللَّخمي الشامي، المعجم الكبير، حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية بدون تاريخ.

٨٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر، راجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ط٢.

٨٨) ------- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٨٩) عادين شتينزلتس (حاخام)، معجم المصطلحات التلمودية، ترجمة وتعليق: د.مصطفى عبد المعبود، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الأدبية واللغوية، العدد (١٩)، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

٩٠) عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مقدمة كتاب التوحيد لابن خزيمة، دراسة وتحقيق د.عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، دار الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٩١) عبد القاهر البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، أصول الدين، التزم نشره وطبعه مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية بإستانبول، مطبعة الدولة، ط ١، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

٩٢) عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، محرم ١٤٢٤هـ.

٩٣) علي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق الشيخ جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٩٤) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط ١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
٩٥) ------- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٩٦) الكتاب المقدس، أي كتب العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس (جمعية الكتاب المقدس سابقًا)، القاهرة، بدون تاريخ.
٩٧) كحالة، عمر رضا ، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٩٨) الكَشِّي، أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز، رجال الكشي، قدم له وعلق عليه ووضع فهارسه: السيد أحمد الحسيني، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٩٩) اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري السافعي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، خرج آياته وأحاديثه ووضع فهارسه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.
١٠٠) ماسنيون، سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات ألف بينها وترجمها د.عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٦٤م.
١٠١) المباركفوري، أبو علي محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر.
١٠٢) المتقي الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق الشيخ بكري حيّاني والشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١٠٣) مجاهد بن جبر المخزومي التابعي أبو الحجاج، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، المنشورات العلمية - بيروت
١٠٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تحقيق وتصحيح لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
١٠٥) ------- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٦) ------- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم.
١٠٧) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٠٨) محمد السيد إبراهيم البساطي، المطهر المقدسي ومنهجه التاريخي في كتاب البدء والتاريخ، رسالة مقدمة لنيل درجة العالمية (الدكتوراه)، في التاريخ والحضارة من جـامعة الأزهــر، كليـة اللغة العربيــة، قسم التاريخ والحضارة، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

١٠٩) محمد بن صالح العثيمين، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن للنشر، الرياض، ١٤١٣هـ

١١٠) محمد حامد الفقي، مقدمة كتاب رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٣٥٨هـ

١١١) محمد يعقوب الكليني، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١١٢) المزي، جمال الدين أبو الحجاج، تهذيب الكمال، تحقيق د.بشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١١٣) مسلم، الإمام أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق وتصحيح وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

١١٤) مصعب الخير إدريس، مفهوم حديث (خلق الله آدم على صورته) وآثاره في الفكر الإسلامي، البحث بدون ترقيم. نقلًا عن الموقع الإلكتروني الآتي: http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=67992

١١٥) مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتأريخ، يباع عند الخواجة أرنست لرو الصحّاف في مدينة باريز، ١٨٩٩م.

١١٦) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الاختصاص، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٩٠هـ-٢٠٠٩م.

١١٧) المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، طبع على نفقة طائفة الشرفاء والفضلاء الحجازيين والمصريين والسوريين، ط١، ١٣٢٨هـ.

١١٨) الملطي، أبو عبد الرحمن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم وتحقيق وتعليق د.محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١١٩) المنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق مصطفى محمد عمارة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

١٢٠) منير البعلبكي ود.رمزي منير البعلبكي، المورد الحديث، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١٢١) ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية عرض ونقد، رسالة دكتوراه من قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٢٢) النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس، رجال النجاشي، شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

١٢٣) نجم الدين كبرى، أحمد بن محمد الخوارزمي،فوائح الجمال وفواتح الجلال،دراسة وتحقيق د.يوسف زيدان،دار سعاد الصباح،ط١، ١٩٩٣.

١٢٤) نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٤م.

١٢٥) النوري، ميزرا حسين، نَفَسُ الرحمن في فضائل سلمان، جواد القيومي، مؤسسة الآفاق، ط١، ١٣٦٩ش-١٤١١هـ.ق.

١٢٦) النووي، الإمام الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مُرِّي الحِزَامِي الحَوارِبِي الشافعي، صحيح مسلم بشرح النووي، مؤسسة قرطبة، ط٢، ١٩٩٤م-١٤١٤هـ.

١٢٧) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب،نهاية الأرب في فنون الأدب،تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٢٨) هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام، ترجمة رائد الباش، مراجعة د.سالمة صالح، مكتبة الفكر الجديد، محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت-بغداد ٢٠٠٣، ط٢، ٢٠١٠م.

١٢٩) الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع البحرين تحقيق ودراسة عبد القدوس بن محمد نذير، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

١٣٠) ------- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

١٣١) الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٣٢) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب الكاتب، المعروف بابن واضح الأخباري، تاريخ اليعقوبي، نشر المكتبة المرتضوية في النجف، ١٣٥٨هـ.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية:

1) A. Schimmel, *Calligraphy and Islamic culture* (new York/London 1984).
2) Charles Lowell Tieszen, *The Boundaries of Religion: Strategies for Christian Identity in Light of Islam in Medieval Spain*, A Thesis submitted to The University of Birmingham for the degree of Ph.D., Department of Theology and Religion, School of Philosophy, (March 2010).
3) Christian Meier, interlocutor, *The Origins of Islam*. A Conversation with the German Islamic Scholar Josef van Ess. Translated by Charlotte Collins, Copyright: Goethe-Institut e. V., Fikrun wa Fann November 2011: http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/a96/en8626506.htm
4) David Godwin, *Cabalistic Encyclopedia, A Complete Guide To Cabalistic Magick*, Llewellyn Publications St. Paul, Minnesota 55164-0383, U.S.A. 1997, 3rd Edition.

5) Egil Asprem, *Arguing With Angels Enochian Magic & Modern Occulture*, (State University of New York Press), Albany , (2012).
6) G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1972).
7) Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition,* The Jewish Theological Seminary of America, Second Improved Edition, 1965.
8) Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra ed., *The Metamorphosis of Magic, from Late Antiquity to the Early Modern Period,* Peeters, Bondgenotenlaan 153, 3000 Leuven, 2002.
9) Juan Pedro Monferrer Sala, Johannes Pahlitzsch, Mark Swanson, Herman Teule, John Tolan, *Christian-Muslim Relations, A Bibliographical History,* ed. David Thomas and Alex Mallett, Koninklijke Brill NV, (Leiden, Boston 2012).
10) L. Gardet in: Encyclopedia of Religion, Lindsay Jones Editor In Chief, Macmillan reference USA., an imprint of Thomson Galem, Second edition, 2005.
11) L. Scheffczyk, ed. *Der Mensch als Bild Gottes* (Darmstadt, 1969).
12) M. Cl. Huart, *Le Livre De La Création Et De L'Histoire De Motahhar Ben Tâhir El-Maqdisî, Attribué A Abou-Zéïd Ahmed Ben Sahl El-Balkhi,* Publié Et Traduit d'après le Manuscrit de Constantinople Tome Cinquième, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 28, Rue Bonaparte, 28, 1916.
13) M. Takeshita, *Ibn ᶜArabī's theory of The Perfect Man and its Place in the History of Islamic Though* (Tokyo, 1987).
14) Marie-Louise von Franz, *The Problem of the Puer Aeternus,* Publisher and general editor: Daryl Sharp, Senior Editor, Victoria Cowan, 3rd Edition, 2000.
15) Martin Samuel Cohen, *The Shi'ur Qomah, Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, 1983.
16) Marvin A. Sweeney, *Dimensions of The Shekhinah: The Meaning Of The Shiur Qomah In Jewish Mysticism, Liturgy, And Rabbinic Thought,* The Folio, Volume 28, Number 1, Spring 2011.
17) Milica Stojanović, *Hortus Conclusus: A Visual Discourse Analysis Based on a Critical Literacy*, *Approach to Education*, Belgrade BELLS, UDC 378.147::811.111] (497.11), University of Belgrade, Serbia.
18) Paget Toynbee, *Dante Alighieri, His Life and Works*, fourth edition, 1910, Methuen & Co. LTD., London.
19) THE BIBLE, with the Apocryphal/Deuterocanonical Books, Zaine Ridling, Ph.D. (Editor), New Revised Standard Version, 1989, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America.
20) THE HOLY BIBLE, *the American Standard Translation of the Holy Bible*. containing the Old and New Testament, translated out of the original tongues being the version set forth A.D. 1611, commonly known as the King James Version, compared with the most ancient authorities and revised A.D. 1881-1885, newly edited by the American revision committee A.D. 1901, standard edition, New York, Thomas nelson & Sons, 385 Madison Avenue.
21) THE HOLY BIBLE, translated from the LATIN VULGATE, diligently compared with the Hebrew, Greek, and other editions in divers languages, Douay-Rheims version, 1582, 1609.
22) Theo Clemens, *Searching for the Good Shepherd,* in *:The Pastor Bonus, Papers Read at the British-Dutch Colloquium at Utrecht,* 18-21 September 2002, Edited by Theo Clemens & Wim Janse, Volume 83, 2003, Brill, Leiden-Boston 2004.
23) W. M. Watt, "Created in His Image", in *Transactions of the Glasgow University oriental Society* 18 (1959-60).

ثالثًا: مواقع الإنترنت:

1) http://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Holy-Bible-Tafsir-01-OldTestament/Father-Tadros-Yacoub-Malaty/21-Sefr-El-Mazameer/Tafseer-Sefr-El-Mazamir__01-Chapter-110.html#_ftn2
2) http://st-takla.org/pub_Bible-Interpretations/Holy-Bible-Tafsir-01-Old-Testament/Father-Tadros-Yacoub-Malaty/32-Sefr-Danial/Tafseer-Sefr-Daniel__01-Chapter-07.html
3) http://www.ae-info.org/ae/Member/Ess_Josef.
4) http://www.ae-info.org/ae/Member/Ess_Josef/Publications
5) http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=67992
6) http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/a96/ar8626506.htm

الدلالة الرمزية لبعض ألوان الأحجار الكريمة في الفكر المصرى القديم

هدى رجب خميس حجاج
مدرس التاريخ القديم
كلية التربية/جامعة الإسكندرية

يناير ٢٠١٧

الدلالة الرمزية لبعض ألوان الأحجار الكريمة في الفكر المصرى القديم

هدى رجب خميس حجاج

مدرس التاريخ القديم

كلية التربية/جامعة الإسكندرية

كان للأحجار الكريمة وضعا خاصا في الحضارة المصرية القديمة و ذلك لاستخداماتها المتعددة . و قد أطلق المصرى القديم كلمة "آت" أو "عات" (ᶜ3t) و تعنى (المقدسة) قاصدا بها كل ما يشمل المواد الحجرية و المعدنية ([1]) ، فلم يكن يفرق بين الأحجار بأنواعها المختلفة ، كما لم يكن يفرق بينها و بين المعادن و على رأسها الذهب. و للأحجار الكريمة تصنيفات شتى ، حيث يصنفها البعض وفقا لمصدرها الطبيعى على النحو التالى: ([2])

- الأحجار الكريمة بركانية الأصل : و الأصل فى تركيب الحجر مادة السيلكا ، وتتفاوت ألوانه بتفاوت درجة الشفافية و النقاء، و هى توجد غالبا فى المناطق ذات الطبيعة البركانية، حيث تعمل الحمم على إخراجها من أعماق الأرض.
- الأحجار الكريمة بحرية الأصل :تلك التى تستخرج من قاع البحر مثل المرجان و اللؤلؤ .
- الأحجار الكريمة نباتية الأصل :أهمها : الكهرمان الأصفر.

و قد صنفت الأحجار الكريمة (بركانية الأصل) حسب تركيبها الفيزيائى الذى يعرف باسم (مجموعات سيليكا) (Silica Group)) على النحو التالى :

---

(1) Harrell, J., Gemstones , UCLA Encyclopedia of Egyptology, 1(1) , 2012 , P. 1.

(٢) نجوى سيد عبد الرحيم محمد ، "دراسة و صيانة مشغولات الزينة الأثرية غير المعدنية عبر العصور " ، رسالة ماجستير ، كلية الأثار ، جامعة الفيوم ، ص. ٣٨.

الأولى : أن تكون تلك المعادن متبلورة ، و تشمل : (المرو) و (التريديمايت) و (الكرستوبالايت) .

الثانية : أن تصنف بشكل عام على أنه كالسيدونى بمعنى (خفى التبلور أي أن بلوراته دقيقة).

الثالثة : أن تكون غير متبلورة في الأصل و تسمى (الأوبال)و يعرف باسم (عين الهر). ([1])

كما قام البعض بتقسيم الأحجار الكريمة بركانية الأصل إلى مجموعات على النحو التالى : ([2])

- مجموعة "الكوارتز" : و لها نوعان : النوع الأول : خشنة التبلور: مثل البلور الصخرى ، و كذلك الجمشت و الأوبال و السرد ، و قد إستخدمت جميعها – على الأغلب– على نطاق ضيق في مصر القديمة بإستثناء الجمشت .

و النوع الثاني : خفيفة التبلور : العقيق بأنواعه : الأبيض (كالسيدونى) و الأحمر (كارنيليان) ، و كذلك المعروف باسم (أجيت) ، و هي أنواع يطلق عليها (أليافية) ، و هناك أيضا اليشب(الجاسبر) بألوانه (الأحمر و الأخضر و الأصفر) و تلك تسمى بالأنواع الحبيبية ، كان اليشب الأخضر أكثرهم إستخداما.

- مجموعة "الأحجار الخضراء و الزرقاء" : و هي : الفيروز و الملاخيت و اليشم و الزبرجد و الفلسبار الأخضر (حجر الأمازون) و الزمرد و اللازورد . و

---

(٣) و. د. هاملتون ، أ. د. وولى ، و. أ. بيشوب ، المعجم الجيولوجى المصور في المعادن و الصخور و الحفريات ، ترجمة : محمد فتحى عوض الله ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٩٩ ، ص. ١٢٩.

(٤) نجوى سيد عبد الرحيم محمد ، المرجع السابق ، ص. ٣٩.

جميعها قد تمتعت بأهمية خاصة في مصر القديمة و على رأسهم الفيروز و اللازورد و الفلسبار الأخضر ([١]) ، كما توافرت جميعها أيضا في البيئة المصرية إلا حجر اللازورد الذى كان يتم إستيراده من (باداخشان) في أفغانستان. ([٢])

- مجموعة "الأحجار الحمراء" : الجارنت بأنواعه المتعددة ، الهيماتيت ، و قد إستخدما في مصر منذ عصور ما قبل الأسرات .
- مجموعة "الأحجار السوداء" : الأوبسيديان و الكالسيت و مجموعة "الكوراندم" و هي : الياقوت و السافير.

و لقد قدم "هاريل" جدولا لمجموعة الأحجار الكريمة التي إستخدمها المصرى القديم سواء الموجودة داخل البلاد أو تلك التي تم جلبها من الخارج ([٣])، و قد إتضح من خلال تلك التصنيفات أن أكثر الأحجار الكريمة أهمية قد تركز حول تلك المطلق عليها البركانية الأصل . و ذلك للأسباب التالية :

١. أنها وفقا لتركيبها الصخرى كانت الأشد صلابة و الأكثر قابلية للتشكيل في الأغراض المختلفة ، فهى تمتاز باللون الجذاب و البريق الناصع و سهولة الحمل و التفريق الضوئى العالى و الندرة .
٢. هذه النوعية من الأحجار الكريمة مثلت الجانب الأكبر من الأثار المصرية القديمة فيما يخص أدوات الزينة و التمائم .

---

(5) Andrews , C., Ancient Egyptian Jewellery , London , 1990 , p. 42.
(6) Afghanistan Geological Survey , Gemstones of Afghanistan , Ministry of Mines , Kabul , Afghanistan , 2007 , p. 1. , Bowersox , G. W., A status report on Gemstones from Afghanistan , Gems & Gemology , Vol. XXI , 1985, p. 192.
(1) Harrell, J., op.cit, p. 2-6.

٣. بمراجعة جوانب إستخدام الأحجار الكريمة في مصر القديمة ، قد تبين أن هناك أحجارا قد حظيت بالإهتمام الأكبر من الناحية العقائدية ، وذلك وفقا لخواصها اللونية و مرجعتيها الدينية لدى المصرى القديم ، و هي على النحو التالى :

- مجموعة الأحجار الزرقاء _ مجموعة الأحجار الخضراء _ مجموعة الأحجار الحمراء.

و في هذه الدراسة ستوضح الباحثة أن هذه النوعية من الأحجار الكريمة مثلت الجانب الأكبر من الأثار المصرية القديمة فيما يخص أدوات الزينة و التمائم من ناحية ، كما كان لها دورا بارزا في بعض العلاجات الطبية عند المصريين القدماء. و ذلك على النحو التالى :

أولا : ألوان الأحجار الكريمة و رمزيتها في الفكر الدينى المصرى القديم.
ثانيا : الدور الحيوى لألوان الأحجار الكريمة الزرقاء و الخضراء و الحمراء . و ذلك من خلال دراسة ما يلى :

- السحر الدنيوى و الأخروى .
- الوصفات الطبية العلاجية .

أولا : ألوان الأحجار الكريمة و دورها في الفكر الدينى المصرى القديم

للأحجار الكريمة أهمية خاصة في الفكر المصرى القديم ، و ذلك لإرتباطها بمفاهيم و رموز و معبودات دينية و خاصة تلك المرتبطة بالسماء ، حيث قامت الباحثة بدراسة التوافقات الرمزية و المكانية بين بعض الأحجار الكريمة و العقيدة المصرية القديمة ، و ذلك على النحو التالى :

١. الأحجار الكريمة صاحبة اللون الأزرق :

تأتى الأحجار الكريمة صاحبة اللون الأزرق في مقدمة الأحجار ذات الأهمية العقائدية الفكرية عند المصرى القديم ، و يأتي في مقدمة هذه الأحجار حجرى الفيروز و اللازورد ، حيث جاء إرتباطها العقائدى بالمعبودات السماوية .

أ. الفيروز :

و يسمي بالمصرية القديمة "فكات" أو "مفكات" ، mfk3t [mefkat و تعنى الأزرق التركوازى ، حيث يحتل حجر الفيروز المكانة الأولى بين الأحجار الزرقاء ، و هو الحجر الرئيسى الممثل للون الأزرق المائل إلى الإخضرار . و جاء أقدم ذكر لذلك الحجر في الأدب المصرى القديم في بردية وستكار ، و هى حكاية البحارة مع الملك خوفو ، الذي يروى قصة وقعت أحداثها في عهد الملك سنفرو ، تذكر أن تميمة على شكل سمكة من الفيروز فقدت في بحيرة أثناء رحلة تجديف ملكية. و أنه لعظم شأنها قام أحد الكهنة بعمل تراتيل لطي الماء جانباً في البحيرة لاسترداد التميمة الفيروزية ، مما يشير إلى أهميتها و ما ترمز إليه .(١)

و قد إرتبط حجر الفيروز بالمعبودة حتحور من خلال :

رمزية اللون :

استمد هذا الحجر قدسيته من خلال لونه الذى يتماثل مع لون السماء ، فوفقا لما ورد في كتاب الموتى أنه كان هناك اثنتان من أشجار الجميز الفيروزية يمثلان ربة السماء المعبودة "حتحور" في"أون"(هليوبوليس) (٢) ، لأنهما تنبتان أحجارا من الفيروز في أغصانهما ، حيث يخرج رع من بينهما كل صباح عندما يبدأ رحلته عبر

---

(2) Simpson , W. K., The Literature of Ancient Egypt , USA , 2003 , P. 17.

(1) REFAI, H., Überlegungen zur Baumgöttin , BIFAO , vol. 100 , 2000 , p. 386.

السماء ، و لكى يتقدم إلى الأمام فوق دعائم "شو" (الركائز الأربع التي ترفع السماء) نحو بوابة الشرق ، كان عليه أن يقوم بقتل الشيطان "عبب" _الذى كان يجسد الظلام و الشر_ من بين الجميزات الفيروزية (١) . و من ثم فقد مثل لون حجر الفيروز الحماية و الإطمنان و السكينة ، و هو موطن رع النهارى و مقر بعثه اليومى ، و لذلك فقد إرتبط أيضا بعقيدة البعث و إعادة الميلاد .

و بالإضافة إلى ما سبق ، فقد استخدمت لفظة الفيروز لوصف السماء و بالتحديد سماء النهار_ لونا و رمزا_ التي يسبح فيها رع ، و ذلك كما ورد في بعض النصوص من كتاب الموتى على النحو التالى:

" لقد دخلت إليك ، لقد دفعت مرة أخرى أولئك الذين يأتون إلى الفيروز [السماء] (٢)."

رمزية المكان:

تعتبر سيناء _وفقا لما ذكره البعض _ أقدم مراكز التعدين لحجر الفيروز في العالم القديم (٣) . في الوقت الذى عرفت فيه حتحور بأنها المعبودة الحامية للمناطق البعيدة و خاصة تلك التي كانت مصدرًا للبضائع و المواد التي تفتقر إليها مصر و لذلك فهى أيضا سيدة بونت في الجنوب و جبيل في الشمال ، و هى أيضا سيدة سيناء أرض حجر الفيروز ، مما يعنى أن انتساب حجر الفيروز إلى المعبودة حتحور ربة السماء لم يكن لتوافق لونهما فقط و إنما أيضا لتوافقهما المكانى ، فسيناء بعيدة نسبيا عن وادى النيل و هي موطن هذا الحجر ، و لذلك فقد إعتبرت حتحور "سيدة الفيروز" ، و شيد لها معبدا في موقع "تمناع" في سرابيط الخادم وسط

---

(2) Budge , E. A., The Gods Of The Egyptians , vol. II , London, 1904 , p. 107 : Buhl , M. The Goddesses of the Egyptian Tree Cult , JNES , Vol. 6, No. 2 , 1947 , p. 88.

(3) Wilson , E., Egyptian Literature Comprising Egyptian Tales, Hymns, Litanies, Invocations, The Book Of The Dead , New York And London , 1901 , p. 119.

(4) Stuart A. Northrop , S. A., turquoise , New Mexico , 1973 , p. 6.

مناجم النحاس القديمة ، و قاموا بتصويرها بالأشكال التي إعتادوا عليها في معابدها الأخرى ، خاصة فى معبدها الرئيسي في دندرة. أما عن الفكر العقائدى الذى ربط المعبودة حتحور بالمناطق البعيدة ، فوفقا لما ورد فى الأساطير أن المعبود رع قد أرسلها إلى إثيوبيا البعيدة ، و قد غضبت لأنها حسبته لم يهتم بأمرها أثناء غيابها فتحولت إلى لبؤة . فجاء إليها المعبود تحوت بالكلمات الحلوة و الموسيقى الناعمة ، و استرضاها حتى تحولت إلى قطة هادئة و عادت إلى بيتها بسلام .(١) و من ثم فقد كان زوار المعبد يجلبون من مصر العديد من الهدايا لإرضاء المعبودة ، و من بينها صلاصل البهجة المعروفة باسم (السيستروم) و قلادات (الميناط بشكلها المتفرد)(٢) و هي من أهم الأدوات المرتبطة بالطقوس الإحتفالية لترضية حتحور و التقرب منها (٣) ، و التي تم العثور على مئات الأجزاء منها في الموقع _سابق الذكر_ و كانت النقوش التي تعلوها شبه موحدة إلى حد ما ، حيت كتبت جملة :

"إلى الملك ... المحبوب من حتحور ، سيدة الفيروز" .

و بالتالى فإن زيارة معبد حتحور في سيناء و تقديم أدواتها المفضلة كقرابين ، تجعل القادمون إليها يضمنون نجاح مهمتهم في الحصول على الكثير من الفيروز الأكثر جودة بالإضافة إلى غيرها من الأمنيات الدنيوية مثل العمر الطويل و السعادة و

---

(5) **Giveon, R., The Impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies , University of Zurich , 1978 , p. 69.**

(٦) يذكر أن هذه القلادات كانت على أغلب الظن ألات موسيقية تماما كالصلاصل ، فمهمتها الرئيسية الترفيه عن المعبودة "حتحور"، انظر:

Giveon, R., op.cit , p. 70.
Aldred , C., jewels of the pharaohs , London , 1970 , p. 18.

(٧) خالد شوقي علي البسيونى ، مناظر الحفلات الموسيقية في مقابر طيبة الغربية ، مجلة لاتحاد العام للآثاريين العرب (١٢) ، ٢٠١١ ، ص. ٥١.

الصحة الجيدة ([1]) ، و ذلك لأن الفيروز قد إرتبط بتلك المعانى ، و لذلك كانت المشغولات المصنوعة باستخدام الفيروز تعتبر أحد أهم العناصر الجنزية فى المقابر المصرية القديمة .([2])

ب. اللازورد :

يسمى بالمصرية القديمة "خسبد" *ḫsbd* [*khesbed*] (و تعنى "ليكون أزرق" أو "مثل الأزرق") و تأتى مكانة هذا الحجر في المرتبة الثانية بعد حجر الفيروز بالنسبة للأحجار الزرقاء ، حيث يجمعهما عناصر مشتركة من حيث اللون و الإرتباط المكانى في الفكر العقائدى المصرى القديم . و يذكر أيضا أنه لا يوجد إصطلاح فى اللغة المصرية القديمة يطلق على اللون الأزرق الداكن اللازوردى ، و ليس هناك صبغة تمثله منذ عصور ما قبل الأسرات ، فقد كان مصدره الموجود فى الطبيعة هو حجر اللازورد ، و لذلك إكتسب لندرته قدسية كبيرة ، و لأنه مثل اللون الأزرق الداكن فقد تم تعميم الاصطلاح الخاص بـ"اللازورد " و هو كلمة (خسبد) ليكون بديلا عن مسمى ذلك اللون و دالا عليه. و ليس أدل على القيمة المادية و الروحية للازورد من أنه كان يقدم كهدية للملك رعمسيس الثاني و هو في منطقة "نهرين" غرب سوريا بالقرب من الفرات وفقا لعرف سنوي من عدد من الأمراء و رؤساء القبائل ، حيث ورد في النص المدون على لوحة حجرية بمعبد خونسو النص التالى :

"أمير بختن جاء مع أمراء أخرين لتحية جلالته ، و إحضار الهدايا من الذهب واللازورد والفيروز والأخشاب الثمينة " . ([3])

---

(1) Giveon, R., The Impact of Egypt on Canaan , p. 71-72.
(2) Redford , D. B., (Editor) , color Symbolism , the oxford encyclopedia of ancient Egypt , vol. I , Cairo , 2001, p. 291.
(3) Budge , E. A., op.cit , , P. 38.

كما وردت لفظة (خسبد) اللازورد في وصف المعبود رع عندما بدأ يشيخ ، و كانت الشيخوخة هي أحد علامات الموت الذى هو في التصور المصرى القديم يحدث للشمس ليلا ، و من ثم فقد إستخدمت صفة مسمى كلمة اللازورد بما تمثلها من إفتراض إنها في الأصل ترمز لسماء الليل الداكنة ، و في ذلك دقة و ثنائية بين المعنى الظاهرى و الأخر الرمزى ، حيث جاء ذلك في أسطورة نجاة البشرية :

"إن رع الذى خلق نفسه كان فى الأصل ملكا على الألهة و البشر معا ، بيد أن البشر تآمروا على سلطانه عليهم ، لأنه بدأ يشيخ و تحولت عظامه إلى فضة ، و بدنه إلى ذهب و شعره إلى لازورد حقيقى ...". (١)

رمزية اللون:

إرتبط حجر اللازورد من الناحية العقائدية بالمعبودة حتحور ، حيث يعتبر ممثلا للون الأزرق الداكن الذى يمثل السماء الليلية ، و الذى يظهر ليلا كأنه يحتضن الدنيا لحمايتها . و فى وصف اللازورد يذكر أنه حجر معتم ذو لون أزرق قاتم به عادة نقط أو عروق بيضاء من كلسيت ، و أحيانا به حبيبات دقيقة صفراء براقة ، و لذلك فقد إعتبر ذلك هو خير تمثيل لسماء الليل المعتمة إلا من ومضات بعض النجوم بإستثناء القمر ، و من هنا جاء إرتباطه بحتحور _لونا و رمزا _ مكملا لدور حجر الفيروز الذى يمثل سماء النهار.

و لأن رع هو شمس السماء ، فبظهوره يكون الفيروز و بغروبه يكون اللازورد ، فقد كان تعظيمه لذاته أن يجمع بين قوة الحجران (اللازورد و الفيروز) معا كما يلى _من كتاب الموتى_:

---

(٤) رندل كلارك ، الرمز و الأسطورة في مصر القديمة ، ترجمة : أحمد صليحة ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٨٨ ، ص. ١٧٧.

Assmann , J., Magic and Theology in ancient Egypt , SHR , vol. 75, Leiden , 1997, p. 11.

" الجلال لك ، يا مالك الملك ، رب الأرباب،حاكم" الأمراء ، الذي جاء من رحم نوت ليحكم العالم و "العالم السفلي (أكيرت) . أعضاءك تضيء مثل ضوء النحاس ،رأسك الأزرق [مثل] اللازورد و اللون الفيروزى على كلا جانبيك...". (١)

رمزية المكان :

كان اللازورد الجيد في مصر القديمة مجلوبا من خارج البلاد (٢) ، حيث يرى البعض وفقا للحفريات التي قامت جنوب الأقصر بمنطقة (الطود) أنه عثر على بقايا اللازورد و لكنه كان رديئا إلى حد كبير ، فلم يكن لونه أزرقا و إنما كانت بقاياه تميل إلى اللون الرمادى ، كما كانت تحوى كميات كبيرة من البايرايت البنى(٣). و يذكر أنه كان يتم جلبه من (باداخشان) في أفغانستان.(٤) و ذلك يعنى أنه قد توافق مكانيا مع حتحور مثله مثل الفيروز.

و من ثم فقد إعتبر المصرى القديم أن الأحجار الزرقاء أحجارا سماوية تمتلأ بالطاقة و الحيوية ، و تتصل بميلاد الشمس و موتها اليومى ، كما أنها متجددة و مرتبطة بإعادة البعث .و من ناحية أخرى ، شكل الفيروز و اللازورد معا ثنائيا هاما فى قمة الهرم المقدس للأحجار الكريمة في الفكر العقائدى ، لإرتباطهما بواحدة من أهم المعبودات السماوية ألا و هي حتحور التي حملت لقب "حتحور سيدة الفيروز و اللازورد" ، و كذا في وصف رع أكثر المعبودات السماوية قدسية .(٥)

---

(5) Budge , E. A., op.cit , p. 153.

(٦) ألفريد لوكاس ، المواد و الصناعات عند قدماء المصريين ، ترجمة : الدكتور زكى إسكندر ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص. ٦٤٠.

(1) Ajango , K. M., New thoughts on the trade of Lapis lazuli in the ancient near EAST c. 3000 –2000 B.C. ,Wisconsin , 2010 , p. 28.

(١) أمينة عبد الفتاح محمد ، المناجم و المحاجر في مصر القديمة منذ بداية الدولة القديمة و حتى نهاية الدولة الحديثة ، جامعة طنطا – كلية الأداب ، ٢٠٠٠ ،ص. ٤٩.

٢. الأحجار الكريمة صاحبة اللون الأخضر :

أطلقت كلمة "واج" w3ḏ [wadj] و تعنى (الخضراء) على الأحجار الكريمة خضراء اللون ، و تأتى الأحجار الكريمة صاحبة اللون الأخضر في المرتبة الثانية في الأهمية عقب الأحجار الزرقاء ، فإذا كانت الأولى تمثل المعبودات السماوية ، فإن الثانية تمثل المعبودات الأرضية المتصلة بالسماء ، و قد ورد فى نصوص الأهرام صورا لعالم السماء بوصفه عالمًا معقدًا من المعبودات ذكورا و إناثا ، و أن إحدى المعبودات الإناث كانت " تنثر الأحجار الخضراء لإنبات النجوم (المقصود لخلقها)" (١) ، و كأنه عالم أرضى ينبت باللون الأخضر أيضا .

و يذكر البعض أن كلمة "واج "–في جميع النصوص– تعنى جميع الأحجار الكريمة الخضراء مثل الملاخيت و اليشب و الجمشت و الفلسبار ، و كذلك تطلق على كحل العين الأخضر ، كما يقصد بها النباتات و خاصة البردى(٢) ، و لكن مع دراسة الأمر بدقة ، فإن تلك الكلمة قد أطلقت في العموم على الأحجار الكريمة سابقة الذكر و هي خضراء داكنة اللون ، أما الحجر صاحب اللون الأخضر الفاتح أو المتوسط

---

(2) Pinch , G ., Magic in Ancient Egypt , London , 1994 , P. 51

(3) Schenkel , W., Color terms in ancient Egyptian and Coptic Egyptological Institute , University of Tubingen , Germany , 2007, P. 223.

و إن كانت تتمايز درجات الأخضر في تلك الأحجار فيتميز مسماها على إثر ذلك بأن يطلق على (اليشب الأخضر) مسمى (نيميحيف Nemehef) و أن يطلق على (الجمشت) مسمى (حسمنHsmn) ، لكن هذه المسميات قليلا ما كانت تستخدم ، حيث تطلق كلمة واج بشكل عام في حال كان الحجر أخضر اللون كما سبق القول، انظر :

Redford , D. B., (Editor) , Gems , the oxford encyclopedia of ancient Egypt , vol. II , Cairo , 2001 , p. 10-11.

_و له أهمية خاصة لا تقل عن سابقيه _ ، هو حجر الفلسبار الأخضر (Microcline) أو الأمازونيت (و يذكره البعض الأمازون) فيسمى "نشمت" nšmt [neshmet] تمييزا للونه الفاتح. ([1]) و قد ورد ذكره في تعويذة قلادة نبات البردى (الفصل ١٦٠) و هي عبارة عن حلية من الفلسبار الأخضر نقش عليها صورة لنبات البردى :

"أنا تعويذة نبات البردى من الحجر الكريم "نشمت"،...هي على كف تحوت...تحمى من كل سوء ، فأنا محمى و سليم ، لن يؤذينى شيء". ([2])

يمثل اللون الأخضر في العالم الأرضى النباتات بماهيتها المميزة ، فهى تنمو من بذور ميتة ما تلبث أن تصبح كائنا حيا يختلف عن البشر و الحيوانات ، فليس لديه روح أثيرية ، و إنما يمتلك طاقة طبيعية تتصل بالمتغيرات الكونية. و من ثم فقد مثل هذا اللون القدرة على الإنماء و الخلق بقدرته على التحول من صورة إلى أخرى و كأنه سحرا ، فكل المعبودات المرتبطة بعملية الخلق هي معبودات خضراء و خاصة الإناث ، و على رأسهم "إيزيس" ، حيث ورد في "كتاب الموتى" أنها : " سيدة الحياة ، سيدة المحاصيل الخضراء ، الإلهة الخضراء ".

إيزيس قد إرتبطت بالسماء بشكل وثيق فى الفكر العقائدى المصرى القديم ، حيث إعتبر النجم سوبد (أو سبدت) أو سيروس _ كما نطقه اليونانيون_ و الذى أطلق عليه اسم "مجلب الفيضان" ، هو أحد أهم الرموز السماوية لإيزيس التي إعتبروها مصدر الغذاء([3]) . و من ناحية أخرى ، أن اللون الأخضر قد ارتبط أيضا بالمعبود

---

(4) Harrell , J. A., A preliminary overview of ancient egyptian stone beads , Palarch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology, vol. 14 , 2017 , p. 6.

(٥) شريف الصيفى ، الخروج في النهار (كتاب الموتى) ، القاهرة ، ٢٠١٣، ص. ٣٦٤.

(1) Priskin , G., The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus , Équipe

"أوزير" ([1]) ، حيث إرتبط بالقدرة على الإنبات و التجدد الدائم في صورته الخضراء ، كما وصفت العديد من المعبودات الذين وصفوا بالخير و النماء و الإزدهار ، و بالقدرات السحرية و الإتصال بين عالم السماء و عالم الأرض ، و هم إيزيس و نفتيس و سرقت و نيت و حقات (و رمزها علامة عنخ) ([2]) ، قد لقبن باسم "الإلهة الخضراء" ، مما يعنى أن المصرى القديم قد ربط بين اللون الأخضر و الخلق و بعض المعبودات و إعتبرت الأحجار الكريمة الخضراء تمثيلا عقائديا لذلك ، و لذلك إعتبر البعض أن الملاخيت هو الحجر الأخضر الذى يجسد جوهر هذا اللون و قدسيته ([3]) . ففي بردية إيبرس الطبية وردت الرقية التالية :

"احضر يا ملاخيت . احضر يا ملاخيت . احضر أيها الأخضر

احضر يا إفراز عين حورس . احضر يا إفراز عين أتوم " ([4])

مما يعنى أن لون الملاخيت الأخضر قد مثل القدرات السحرية على الشفاء ، مما يعنى أن الشفاء من المرض هو بمثابة إعادة البدن إلى حالته الصحية الأولى ، و هو يتشابه مع عملية إعادة الميلاد اليومى . و في متون التوابيت ورد ما يخص العقيق الأخضر (المسمى بـ"واج حرست") ، ففي الفصول من ٧٧ إلى ٨٨ من

Égypte Nilotique et Méditerranéenne , vol. 8 , 2015 , p. 153.

(2) Harrell , J. A., Varieties and sources of sandstone used in ancient Egyptian temple , The Journal of Ancient Egyptian Architecture , vol. 1 , 2016 , p. 19.

(3) Pinch , G ., Magic in Ancient Egypt , London , 1994 , p.36-37.

(4) Clark , R., the Sacred Magic of Ancient Egypt , USA , 2003 , p. 62.

(٥) وفاء أحمد السيد بدار ، الطب و الأطباء في مصر الفرعونية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣ ، ص. ٣٨٩.

كتاب الموتى ، يتحول المتوفى إلى صور عديدة ، من بينها صورة الصقر و التي ذكرت كالأتى :

"و هبطت كالصقر بأجنحة (بطول) أربعة أذرع من العقيق الأخضر ، و خرجت من مقصورة قارب الليل و أحضرت قلبى من الجبل الغربى".

و بالإضافة إلى ما سبق فقد مثلت الجميزة إحدى رموز المعبود أوزير (١) ، و هي ذات الرمز السماوى لرع و حتحور ، و إذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره البعض من أن هناك توحدا لونيا بين الأزرق و الأخضر الداكن عند المصرى القديم ، حتى أنه كان يطلق كلمة "واج" أحيانا قاصدا بها اللونين الأزرق مع الأخضر .(٢)

٣. الأحجار الكريمة صاحبة اللون الأحمر :

أطلقت كلمة "دشر" ṯšr [*desher*] على الأحجار الكريمة حمراء اللون و هي حجر العقيق الأحمر و السرد و اليشب الأحمر و الهيماتيت ، و كان الحجران الأخيران الأكثر استخداما على وجه الخصوص. (٣)

يعبر اللون الأحمر في العقيدة المصرية بشكل عام عن مفهوم رمزى أكثر حيوية ، فهو يرتبط بلون الدماء التى تحمل الحياة فى الجسد الإنسانى ، مما يعنى كونه عنصر الحياة و الحماية و الإستمرارية ، فإن حفظه فى الجسد حياة ، و إراقته هى الموت . فقد ورد في كتاب الموتى :

"و ما ذبحته (ضحيت به) لسيد اللون الأحمر (الدم)".

---

(6) REFAI, H., Überlegungen zur Baumgöttin , BIFAO , vol. 100 , 2000 , p. 383.
(7) Schenkel , W., op.cit , p. 1.
(٨) ألفريد لوكاس ، المرجع السابق ، ص. ٦٣٨.

و من ثم كان الأحمر في بعض الأحيان رمزا للشمس الحمراء القوية و ما تمثله من القوة الغاشمة ، و هي المعبودة سخمت التي كانت تصور على هيئة لبؤة فوق رأسها قرص الشمس الأحمر . و جدير بالذكر أنه قد ورد في كتاب الموتى وصفا لمعبد سوبك بأنه من العقيق الأحمر ، و هو المعبود المعروف بالخصوبة و الحماية و القدرة على طرد الشر ، حيث ورد في الفصل (١٠٨) ما يلى :

"هناك الرب سوبك سيد باخو شرق الجبل . و معبده من العقيق الأحمر ".

و بالرغم من ذلك ، فقد كان للون الأحمر وجه أخر ، يتمثل في الأرض الحمراء و التي يقصد بها "الصحراء" ، و هو روح الفوضى و الشر "الممثلة فى ست" ، و لما كان المصرى القديم يؤمن بأن الشر ليس مفهوما مطلقا ، فله أيضا جوانب أخرى قد يستفاد منها ، بمعنى أنه يجمع بين إحتمالات الخير و الشر معا ، فهو لون النار المشتعلة التى ينضج بها الطعام ، كما تحرق و تشوه أيضا . و من ثم فهو خير تمثيل للتناقض بين عنصري البقاء و الدمار معا. و يمتد المعنى المحدد لكلمة "دشر" إلى واحد من الإصطلاحات الهامة ، مثل : (دشر –إيب) ṯšr ib و التى تعنى "القلب الأحمر" ، و قد قصد بها القلب الغاضب . (١)

و إنطلاقا من معانى "دشر" المتناقضة ، إسترعى المصرى القديم جانبا ما من القوة المحتملة فى ذلك اللون ، فقدس الأحجار الحمراء بشكل عام ، و فى العقيدة الملكية

---

(١) و ظهرت إستخدامات اللون الأحمر كمداد بشكل كبير فيما يخص سلبياته أكثر من الجانب الإيجابى منه ، حيث كتبت به النصوص السحرية و نصوص اللعنات ، و كذلك ميزت به أيام النحس عند المصريين القدماء فى التقويم ، و أسماء الكائنات الشريرة فى العالم الأخر و الشياطين و اسمى "ست" و "أبوفيس" ، انظر :

Redford , D. B., (Editor) , Gems , the oxford encyclopedia of ancient Egypt , vol. I , Cairo , 2001, p. 292.

مثلت ناحية من الديانة الشمسية حيث قوة رع _الممثلة في سخمت كما سبق القول_،و تم تجسيدها فيما يخص الملوك بنحت تماثيلهم من الجرانيت الأحمر .(١)

و ظهرت أهمية الأحجار الكريمة صاحبة اللون الأحمر فى الرمزية إلى قدسية هذا اللون ، حين وقع إختيار المصرى القديم على حجرين كريمين ذكرت قدسيتهما في كتاب الموتى ،و هما اليشب الأحمر"(مخمنت) mḫemnt [makhenmt]، و العقيق الأحمر (الكارنيليان) ḥrst [herset] ، حيث استخدما بشكل أساسى فيما يعرف باسم رباط إيزيس التى ذكر عنها فى الفصل (١٥٦) من كتاب الموتى :

"فصل من أجل قلادة تيت من اليشب الأحمر ... قطرة دم إيزيس ، تعويذة إيزيس السحرية ، حماية كاملة ".(٢)

و في نص أخر :

" عسى أن يكون دم إيزيس و قوة إيزيس كلها لحمايتى ، عسى أن تسحق ما أبغضه". (٣)

توضح العبارة السابقة العلاقة بين الدم و القوة (و المقصود بها قوة الحياة) و إرتباطهما بالمعبودة إيزيس ، مما يعنى أيضا إرتباط الأحجار الكريمة الحمراء اللون_سابقة الذكر_ بها ، و هى الملقبة بـ"المشعوذة" أو "سيدة السحر" .

---

(2) **Lythgoe , A., Statues of the Goddess Sekhmet , MMAEE , Vol. 14, No. 10, Part 2 , 1919 , p. 14.**

(٣) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٣٥٩.

(٤) والس بدج ، برت إم هرو ، كتاب الموتى الفرعونى – عن بردية آنى بالمتحف البريطاني– ، ترجمة و تعليق : فيليب عطية ، القاهرة ، ١٩٨٨، ص. ١٦٢ .

و هناك مجموعة من النصوص في كتاب الموتى يطلق عليها البعض فصول حماية القلب من (٢٦) إلى (٢٩) [١] ، تنص على ضرورة صنع تمائم و قلادات على هيئة القلب من العقيق الأحمر من أجل منع سرقته في العالم الأخر ، ففي الفصل (٢٩) هو فصل يسمى بـ (قلب من العقيق الأحمر) ([٢]) ، يقال من قبل المتوفى: "إرجع أيها المرسل من أي معبود كان ، جئت لتأخذ قلبى الحى بعيدا ، لن يضيع هذا القلب الحى بعيدا ".([٣])

ثانيا : الدور الحيوى لبعض ألوان الأحجار الكريمة

من خلال ما سبق يتضح أن الأحجار الكريمة مثلت إحدى أهم رموز المعبودات ، و لم ترتبط فقط بشخصها و قدرتها ، بل إنها قادرة على الإتصال بها و استحضار قوتها وصفاتها ، و قد أمن المصرى القديم بذلك و وضع أسسا عقائدية على هذا الأساس ، و التي تطورت بعد ذلك على يد اليونانيين. ([٤])

و جدير بالذكر أن رمزية الأحجار الكريمة الزرقاء و الخضراء و الحمراء تركزت فيما يتعلق بالحماية و القوة و إعادة البعث . و في هذا الصدد ، يذكر "كلارك" أن الرمز فى حد ذاته ليس مهما ، بل المهم هو ما تجمع حوله من الأفكار التى تعطى

---

(١) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٩٤.

(٢) والس بدج ، المرجع السابق ، ص. ٧١.

(٣) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٩٩.

(٤) يذكر "بينش" أن بعض النجوم و المجموعات النجمية كانت ذات أهمية بارزة في الديانة المصرية منذ القدم ، و أن البرديات السحرية المصرية-اليونانية _فيما بعد_ إحتوت قوائم لأنواع السحر الذي يمكن أن يعمل بنجاح تحت كل علامة نجمية ، ثم تم تطوير نظرية متقنة تربط طاقات النجوم و الكواكب الفردية بأشياء مادية مثل الأحجار الكريمة و المعادن و كذلك أجزاء من جسم الإنسان ، انظر :

Pinch , G., Magic in Ancient Egypt , London , 1994, P.167- 168.

له مغزى ، و الرموز بطبيعتها هى بؤرة التأملات الخيالية أو العواطف ، و هى تنتمى إلى عالم الأسطورة ، و ليست الرموز و حدات قائمة بذاتها ، فهى قابلة للإمتزاج و التداخل حتى تخلق أشكالا معقدة و محيرة ، أما حقيقتها فلم تكن إعتباطيا ، بل جرى هذا الإمتزاج و التداخل وفق قواعد خاصة (١) . و هو ما ظهر جليا في قواعد الترصيع و التشكيل في الحلى و التمائم المصرية القديمة .

و قد كانت مصر القديمة تفضل الإتصال بالرموز ، لأنها كانت تعتبرها مشحونة بطاقة حيوية (٢) ، فالأحجار نتاج الطبيعة و بالتالى هى نتاج قوى إلهية ترمز إلى تنوعها و قدراتها ، و من ثم ترجح الباحثة أن المصرى القديم قد وضع على رأس كل لون حجرى نموذجا مثاليا يعتبره الصورة المثلى له ، أما البقية من نفس اللون فهى الأقل الأهمية ، و تبقى القيمة الأولى للنموذج الأول ، مثل تصدر الفيروز و اللازورد قائمة الأحجار الكريمة الزرقاء ، و إعتبار الملاخيت جوهر اللون الأخضر ، و اليشب و الكارنيليان أهم الأحجار الكريمة حمراء اللون ، و وفقا لذلك يمكن تمييز الدور الحيوى لبعض ألوان الأحجار الكريمة فيما يلى :

- السحر الدنيوى و الأخروى .
- الوصفات الطبية العلاجية .(٣)
- <u>السحر الدنيوى و الأخروى :</u>

---

(٥) رندل كلارك ، المرجع السابق ، ص. ٢١٣.

(٦) أنا مانسينى ، ماعت –فلسفة العدالة في مصر القديمة– ، ترجمة : محمد رفت عواد ، مراجعة : جيهان زكى ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ٢٠٠٩ ، ص. ٤٧.

(٧) ترى الباحثة أنه يصعب إيجاد حدا فاصلا بين العقيدة و السحر من ناحية و بينهما و بين علم الطب من ناحية أخرى ، فالسحر كان بمثابة علم العقيدة ، و العقيدة جوهرها علم السحر ، و كلاهما يوجه الطب المصرى القديم ، و بالرجوع إلى البرديات الطبية يتضح أن علم الطب و علم السحر قد مثلا معا مفاهيما متقاربة عند المصرى القديم .

أكد البعض أن السحر يصبح أكثر قوة و فعالية كلما إحتوى ألوانا توافق الغرض منه ، و وفقا لدراسة علم الألوان في مصر القديمة ، فيمكن تصنيفها بشكل محدد يجعل من اللون الأحمر ثم الأزرق ثم الأخضر في المجموعة الأولى و الأكثر أهمية ، يليها الأسود و الأبيض و الأصفر في المجموعة الثانية و المكملة .([1]) بل و شكلت الأحجار ذات الألوان الثلاثة _موضوع الدراسة _ المادة الأساسية في كل الأغراض التحصنية الهامة للمصرى القديم ، حتى بعد إستخدام الزجاج و الخزف الملون و الذى صمم خصيصا كمحاكاة لها .

و إذا كان السحر المصرى القديم _كما أوضح البعض_ يخضع للغاية منه ، مما يعنى أنه سحرا وقائيا أو دفاعيا ، و من ثم فقد مثلت صناعة التمائم و الحلى التحصنى ، أحد أهم نماذج ممارسة المصرى القديم للسحر سواء في العالم الدنيوى أو الأخروى ([2]) ، حيث جاء استخدام الأحجار الكريمة سواء كحبات أو كمرصعات ليس فقط لتأثيرها البصرى بل أيضا لطاقتها الروحية و قوتها السحرية ، و إتصالها بعالم السماء و معبوداته ، حتى أن تعريف التميمة بأنها كائن وقائي قوى يُرتدي أو يحمل من قبل الشخص ، و بالتالي يمكن استنتاج أن التميمة تعمل من خلال الاتصال الجسدي برموز متصلة بعالم السماء .

و تعتمد التميمة الحجرية _إن صح التعبير _ موضوع الدراسة على الأتى :

١. لون الحجر الكريم و طاقته الروحية :

---

(1) **Toledano , J., Egyptian Magic , Astrolog Publishing House Ltd ,2004 ,P. 53.**

(٢) **(فالسحر الدنيوى و يسمى أيضا بسحر (الحياة اليومية) أو (التحصن) و الهدف منه طرد الأرواح الشريرة و الحد من مخاطر الحيوانات المفترسة أو الضارة ، و كذلك الرغبة فى القضاء على الأمراض ، و هو أكثر أنماط السحر شيوعا ، و يستند على قوانين السحر الخير ، أما السحر الأخروى فهو الجنائزى أو سحر الحياة الأخرى و الهدف منه تجنب الشياطين التي تعرقل مسيرة المتوفى في العالم الأخر ، و ضمان خلوده و إعادة بعثه.**

فقد تشكل التميمة بالكامل من الحجر الكريم ، أو يتم إستخدمه كجزء منها. و من خلال التعريف السابق لأهم الأحجار الكريمة بالنسبة لما ورد في الفكر العقائدى المصرى ، و بعد مراجعة مسميات الأحجار وفقا لما ورد في اللغة المصرية القديمة ، يمكن ملاحظة أن هذه الأحجار قد استمدت اسمائها فى العموم من نفس المفردات المختارة لتمييز الألوان ، و ذلك على النحو التالى:

اللازورد : مسماه (خسبد) ḫsbd [khesbed] أي (مثل أو شبيه الأزرق).

الفيروز : مسماه (مفكات) ، mfk3t [mefkat] أي (ليكون أزرق ذو خضرة)(التركوازى).

الملاخيت و الجمشت و اليشب : لها مسمى واحد و هو (واج) w3ḏ [wadj] أي (ليكون أخضر).

الفلسبار الأخضر : (نشمت) nšmt [neshmet] أي (ليكون أخضر(فاتح اللون)).

العقيق الأحمر : مسماه (حرست) ḥrst [herset] أو (دشر) أي (ليكون أحمر) .

و يؤكد البعض أن هذه المسميات في اللغة المصرية القديمة كانت تركيباتها اللغوية أما ك(صفات) أو ك(أفعال) ، فعلى سبيل المثال مسمى (خسبد) الخاص بحجر اللازورد ، يكون معناه (مثل الأزرق) و هي صيغة (الصفة) أو (ليكون أزرق) و هي صيغة (الفعل) ، و ذلك ينطبق على باقى المسميات (مفكات) و (واج) و (نشمت) و (حرست) و (دشر) ، و بالتالى تكون القيمة السحرية للحجر مستمدة في الأساس من تجسيد اللون باسمه و صفته ، و الطاقة المقصودة منه هي الإنكسارات الضوئية للون ، و تفاعلها مع العناصر الأخرى . و يظهر هذا التقديس

اللونى في مسمياتها في الأساس لإرتباطها العقائدى السابق الذكر ([1]) ، و قد ذكر البعض أن أكثر الألوان الحجرية قوة في النواحى السحرية هو اللون الأحمر يليه الأزرق و الأخضر ، و من ثم فقد شاع إستخدام العقيق الأحمر الكارنيليان على وجه الخصوص في الترصيع _أكثر منه في الخرز و التمائم _و معه اللازورد و الفيروز([2]) . فهذا الثلاثى الحجرى قد ظهر في غالبية تمائم و زينة الحلى في مصر القديمة . و يمكن تفسير ذلك وفقا للمرجعية الدينية بما ورد في كتاب الموتى في وصف أمون–رع :

"...إن شكل أمون–رع الأكثر شيوعا هو الرجل القوي الملتحي الذي يرتدي على رأسه النبيلة تاجا مزدوجة ، و أجزاء مختلفة منها ملونة بالتناوب الأحمر و الأخضر ، أو الأحمر و الأزرق. "([3])

و يذكر ألدريد _بشكل أكثر إتساعا_ أن اللازورد و الفيروز و الفلسبار الأخضر و اليشب و العقيق الأحمر (الكارنيليان) ،كانت الأحجار الأكثر ملائمة لعمل الخرزات و المرصعات في مصر القديمة .([4])

و قد تم إستخدام الخزف و الزجاج الملون مع بداية عصر الدولة الوسطى ليس كبديل عن الأحجار الكريمة ، و إنما كعنصرا مكملا للإحتياجات اللونية من الأحجار الكريمة موضوع الدراسة ([5]) ، حيث ذكر البعض أن المكون الزجاجى نفسه

---

(3) Schenkel , W., op.cit , p. 215.

(1) Haynes , D., THE symbolism and significance of the butterfly in ancient egypt , (Dissertation of Stellenbosch University) , 2013 , P. 93.
(2) Budge , E. A., The Gods of The Egyptians , vol. II , London, 1904 , p. 16.
(3) Aldred , C., op.cit , P. 32.
(4) Loyson , P., Chemistry in the Time of the Pharaohs , Journal of Chemical Education ,Vol. 88 No. 2 , 2011 , p. 146.

كان من أحجار الكوارتز و بودرة السيلكا ، أو من حجر الستاتيت ([1]) ، و جمعيها تعد مركبات مطابقة للأحجار الكريمة .

٢. التعويذة المقروءة عليه :

لتعزيز قدرات التميمة لابد أن تُقرأ عليها التعاويذ ([2]) ، فمن الثابت أن كل التمائم الحجرية كان يقرأ عليه التعاويذ و خاصة تلك الواردة فى كتاب الموتى و ذلك تعزيزا لقدراتها ([3]) فعند صناعة قلادة تيت (عقدة إيزيس) (شكل رقم ("١") من اليشب أو العقيق الأحمر كما سبق القول ، و هي أحد أهم تمائم المومياوات التى يقرأ عليها النص سابق الذكر من الفصل رقم (١٥٦) :

" قطرة دم إيزة ، تعويذة إيزيس السحرية ، حماية كاملة هذه القلادة حماية لهذا العظيم و تحرسه من كل شرير يقترب منه ".

يتم قراءة هذا النص على القلادة ، و تعليقها على جذع شجرة الجميز ، لتوثيق صلاتها السماوية ، ثم وضعها على رقبة المتوفى في يوم الدفن .([4])



(5) **Helmi , F. M., Study of Color Conversion by time in Ancient Egyptian Faience Artifacts , Scientific Culture , Vol. 2, No 3, 2016 , p. 18.**
(6) **Ritner , R. K., The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice , Chicago , 2008 , p. 51.**
(7) **Andrews , C., Amultes of Ancient Egypt , London , 1994 , p. 6.**

(٨) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٣٥٩.

شكل رقم (١) نقلا عن :

Harrell, J., Gemstones , UCLA Encyclopedia of Egyptology, 1(1) , 2012 ,P.13.

٣. الرسم المنقوش علي الحجر الكريم :

يؤكد البعض أن قوة الكلمات و الصور تزداد حينما تنحت على الأحجار على وجه الخصوص ([1]) ، فتميمة الطفل الوليد و هى قلادة من حبات الذهب و العقيق الأحمر ، و تعتبر تميمة سحرية يومية ، حيث تقرأ الرقية على حبات من الذهب و العقيق و ينحت عليها صورة يد و تمساح ، و ذلك للحفاظ على حياة المولود ، فاليد و التمساح سوف تذبح أو تقطع أي كائنات شريرية أو طاقات سلبية قد تقترب من الطفل ، حيث تثقب حبات الخرز ، و تربط بخيط من الكتان و تعلق على حلق الطفل . ([2])

ترى الباحثة أن صور المعبودات قد نقشت على الأحجار الكريمة من بين الرغبة في القيمة السحرية المزدوجة ، و يتجلى ذلك بوضوح من خلال أن تلك العادة قد انتقلت إلى العالم اليوناني ثم الرومانى من خلال التبادل التجاري عن طريق المستعمرة الإغريقية نقراطيس في القرن السادس قبل الميلاد ([3]). فقد عثر على تميمة من العصر اليوناني (شكل رقم "٢") مصنوعة من الهيماتيت و موجودة في المتحف البريطاني بلندن و قد حملت صورة للرحم و من فوقه أنوبيس محاطا بالمعبودتين ايزيس و نفتيس ، كما وجدت العديد من التمائم التي تنتمى إلى العصر الرومانى ، و من بينها تميمة رومانية مصنوعة من العقيق (شكل رقم "٣") عثر عليها في بومبى في نابولى بإيطاليا ، و مؤرخة بالقرن الأول الميلادى ، يظهر عليها المعبود

---

(1) Pinch , G., Myth and Magic , op.cit , P. 18.
(2) Pinch , G., Magic in ancient Egypt , London , 1994 , P. 115.
(3) Spier ,J., Ancient Gems and Finger Rings , California , 1992 , p. 110.

تحوت برأس أبومنجل . و من ثم يتضح مدى عمق الإرتباط الضمنى بين المعبودات و الأحجار سواء كأوصاف أو كرموز و قيمتها السحرية .



شكل رقم (٢) نقلا عن :

Chris Entwistle and Noël Adams (Editors) , Gems of Heaven , Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, London , 2012 , p. 57.



شكل رقم (٣) نقلا عن :

Spier ,J., Ancient Gems and Finger Rings , California , 1992 , p. 110.

٤. الشكل الذى تتخذه التميمة :

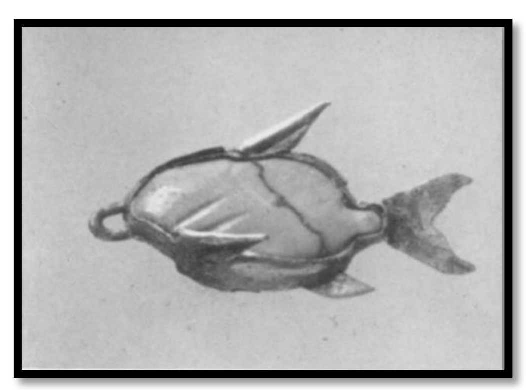
في هذا الصدد يمكن التفرقة بين مفهومين : الحلى التمائمى و التمائم بمفهومها الواضح ، و كذلك تصنيفها وفقا للغرض منها ، و ذلك على النحو التالى :

أولا : بالنسبة للحياة اليومية :

أ. (التمائم الدنيوية) : و هي إما أشكال مقدسة تمثل المعبودات أو رموزها أو على هيئة حيوانية أو إنسانية و تحددها الباحثة بكافة أشكال المعلقات ،

كانت الاستخدامات الرئيسية للتمائم الدنيوية تختص بالنساء ، سواء الحوامل أو في حالة المخاض (الخاص بالولادة) ، أو الرضاعة ، كما إختصت بالأطفال حديثي الولادة و الرضع ، إلى جانب تأمين الأشخاص و حماية النفس من الأمراض و الأرواح الشريرة.

و تعد تمائم الأشكال الحيوانية واحدة من أهم التمائم الدنيوية (مثل الظبى و الغزال و الوعل و الثور و البقرة و الكلب و الذبابة و الضفدعة و الأرنبة الوحشية و فرس النهر و القنفذ و الأسد و اللبؤة و السمكة) و تسمى تلك بـ" تمائم المُماثلة" _حسبما أطلقت عليها أندروز_ حيث يكون غرضها الأساسى إكساب من يرتديها صفات مماثلة لصفات لتلك الكائنات المقدسة ، و لا عجب أن جميعها ترتبط بالعقائد السماوية ، و من ثم فقد شكلت في أغلبها من الأحجار الكريمة الزرقاء و الخضراء و الحمراء. (١) فعلى سبيل المثال تميمة السمكة (شكل رقم "٤") وهي عبارة حلية على هيئة سمكة شكلت من الفيروز يحيطها إطار رقيق من الذهب و قد عثر عليها في اللشت و تؤرخ بحوالي ١٨٥٠ ق.م . و تهدف هذه القلادة إلى حماية مرتديها ، و ذلك لإرتباط قدسية السمكة بعبادة رع و حتحور و صلتهما المقدسة بالأحجار الكريمة.



-

(1) **Andrews , C., Amultes of Ancient Egypt , op.cit , p. 61-66.**

- شكل رقم (٤) نقلا عن :

- Scott , N. E., Egyptian jewelry , MMAEE , Vol. 22 , No. 7 , 1964 , p. 231.

ب. الحلى التحصنى : و هو كل الحلى الذى يشتمل على مرصعات أو أشكالا حجرية من الأحجار الكريمة ، بدءا بأغطية الرأس و العُصابات و قلائد العنق و سلاسل الصدر و حتى أحزمة البطن. و كل الحلى التي توضع عمودية على الجسد الإنسانى من الرأس و حتى البطن ، حيث كانت أغطية الرأس (شكل رقم "٥") على سبيل المثال ، و التي عثرعلى نموذجا لها في مقبرة الأميرات الثلاثة _و هن الزوجات الثلاثة الأجنبيات للملك تحتمس الثالث_ الواقعة في الوادى الجنوبى الغربى بالقرب من الأقصر (منطقة القرنة) ، و كان الغطاء مصنوعا من رقائق الذهب ، ومرصعا بالفيروز و اللازورد و الكارنيليان على التوالى.



شكل رقم(٥) نقلا عن :

Scott , N. E., Egyptian jewelry , MMAEE , Vol. 22 , No. 7 , 1964 , p. 233.

و قد كانت عقود الصدريات (شكل رقم "٦") من أكثر النماذج شهرة في الحلى التحصنى المصرى القديم ، فهى أيضا إشتملت على رموز العقائد السماوية ، و إستخدمت الأحجار موضوع الدراسة في الحبات و الترصيع بنمط محدد ثابت ، و من أمثلتها : تلك الخاصة بالملك سنوسرت الثانى _عصر الدولة الوسطى ، الأسرة الثانية عشرة_ و التي عثر عليها في مقبرة الأميرة ست-حتحور-يونت في اللاهون ،

قد إحتوت حبات العقد على الذهب مع اللازورد و الفيروز و الفلسبار الأخضر و الجمشت و الكارنيليان أما ترصيع الصدرية فقد إحتوى اللازورد و الفيروز و الكارنيليان.

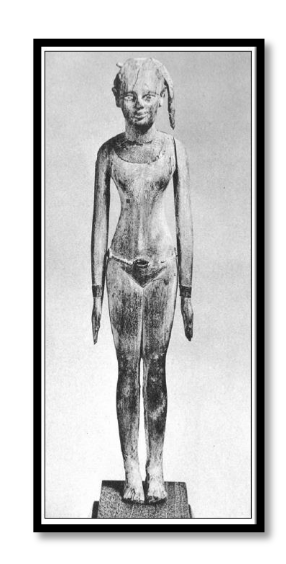


شكل رقم (٦) نقلا عن :

Harrell, J., Gemstones , UCLA Encyclopedia of Egyptology , 1 (1) , 2012 , p. 8.

كما كانت تميمة حزام القواقع (شكل رقم "٧") المحفوظة في المتحف البريطاني و المؤرخة بعصر الدولة الوسطى (الأسرة الثانية عشرة) ، و هي عبارة عن حزام يربط حول البطن ، و تشكل أهمية خاصة بالنسبة لحماية الخصوبة لدى الفتيات ، و قد تشكلت على هيئة القوقعة وفقا لذلك التشابه بينها و بين العضو التناسلى الأنثوى للفتاة ، و هي تعد من الحلى التحصنى حيث شكلت حبات الزينة الموضوعة بين القواقع الذهبية مشتملة على الألوان الخاصة بأحجار اللازورد و الفيروز و العقيق الأحمر (الكارنيليان).(١)

(1) Golani , A., Cowrie shells and their imitations as orn amental amulets in Egypt and the Near East , PAM 23/2 , 2011 , p. 78.





شكل رقم (٧) نقلا عن :

Golani , A., Cowrie shells and their imitations as orn amental amulets in Egypt and the Near East , PAM 23/2 , 2011 , p. 74 , p. 77.

ثانيا : ما يخص العالم الأخر :

- التمائم الجنزية : و تُحدد بأنها كل التمائم التي عثر عليها في المقابر تحيط بالمومياء ، و نخص بالذكر ما كان يصنع من الأحجار الكريمة ، فتمائم العالم الأخر تتمحور حول أمنية الخلود ، و إعادة الميلاد و حفظ الجسد من التحلل ، و كان من الملاحظ أن لكل تميمة قوة حماية خاصة ، و موضعا مخصصا لها فى الجسد ، و من ثم فقد جاء دور الأحجار الكريمة موضوع الدراسة لتقوم بهذا الدور على أكمل وجه ، فالأحجار الخضراء و الزرقاء ، مرتبطتان بإعادة الميلاد و البعث فى العالم الأخر (١) ، و الأحجار الحمراء إرتبطت بعودة الحياة إلى الجسد من خلال تمثيل عودة الدم إليه في صورته الحية . مما يعنى أنها قصدت أن تجعل المتوفى متصلا بعالم السماء من

---

(٢) أحمد صالح ، التحنيط فلسفة الخلود في مصر القديمة ،القاهرة ، ٢٠٠٠ ، ص. ٦٩.

خلال الحفاظ على حيويته البشرية و عن أهمية الأحجار الكريمة لحياة المتوفى في العالم الأخر يذكر كتاب الموتى في الفصل رقم (١٧) على لسان المتوفى :

"كل إله يخشانى لأنى محروس من كل ما يضر ، و قد نشرت (حول جسدى) الأحجار الكريمة لكى أعيش طويلا و كما أريد ".(١)

و في فصول كتاب الموتى سواء تلك المسماة بفصول حماية القلب _سابقة الذكر_، أو الثانية المسماة بـ (فصول القلادات (من ١٥٥ إلى ١٥٩) و من (١٦٦ إلى ١٦٧)[٢] تصنع العديد من التمائم التي تخبأ بين ثنايا المومياء أو تعلق حول رقبة المتوفى كتعاويذ تحميه من الشرور و من التحلل. و تنقسم التمائم الجنزية إلى نوعين :

أ. تمائم الأعضاء البشرية : و أهمها تمائم القلب ، فالقلب عند المصرى القديم هو محل الإيمان و الإدراك ، و من ثم فلابد أن يظل حيا لإستكمال الحياة في العالم الأخر، و لأن القلب يتحلل و بالتالى يفنى كوجود مادى ملموس ، فلابد من تعويضه بقلب حجرى ليحيا كبديل لقلب الميت .(٣) و لذلك فقد صنعت التمائم على هيئة القلب البشرى من أنواع محددة من الأحجار الكريمة _الزرقاء و الخضراء و الحمراء_، خاصة العقيق الأحمر(الكارنيليان) (شكل رقم "٨") ، و اليشب الأحمر ، و الهيماتيت ، و الفلسبار الأخضر (الأمازونيت) ، و إن كان العقيق و اليشب الأحمر أكثرهم إستخداما ، وفقا لما ورد في كتاب الموتى

(١) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٧٥.

(٢) هي عبارة عن عدة تمائم تصنع من الذهب و الأحجار الكريمة و أهمها تميمة عمود جد ، رباط إيزيس و قلادة النسر الذهبى ، ، انظر :
شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٣٥٦.

(٣) ياروسلاف تشرنى ، الديانة المصرية القديمة ، ترجمة : أحمد قدرى ، مراجعة : محمود ماهر طه ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص. ١٢٨.

_كما سبق القول _ خاصة فيما يتعلق بالفصول من (٢٦) إلى (٢٩) هي فصول حماية القلب و الذى يستخرج أثناء التحنيط ثم يعاد ثانية. [١]



شكل رقم (٨) ، نقلا عن :
Paolo , G., Amulets of the Late Period , BMFA , VOL. XXVIII , Boston , 1930 , N. 170 , p. 120.

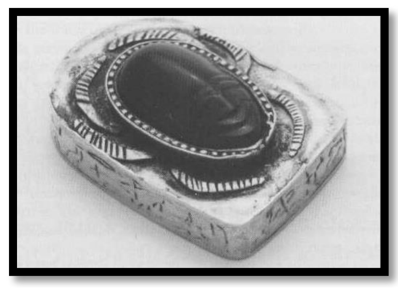
ب. تمائم المعبودات : و أهمها جعران القلب ، عمود جد ، رباط إيزيس . فبالنسبة لتميمة جعران القلب فهى تشكل من الحجر الكريم على هيئة جعران و توضع فوق عضلة القلب بعد الإنتهاء من التحنيط ، و تسجل عليها التعويذة رقم (٣٠) من كتاب الموتى _ و هي فى فصل التوسل إلى القلب ألا يناقض قول المتوفى في المحكمة الأخروية _ ، التي ورد بها الأتى:
"... يا قلبى الذى ورثته عن أمى ... لا تشهد ضدى ... و لا تقل زورا فى المحاكمة...".

و قد عثر على هذا النموذج لجعران القلب من اليشب الأخضر من مقبرة الملك سوبك-إم-ساف الثانى _الأسرة السابعة عشرة_ (شكل رقم "٩") ، و يذكر البعض أن جعارين القلب قد شُكلت في الأغلب من الأحجار الخضراء و خاصة من اليشب و الملاخيت ، و أنها قد كثرت في عصر الدولة الحديثة ، و إن كانت قد صنعت

---

(٤) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٩٤.

من الأحجار الزرقاء و الحمراء أحيانا.[1]و قد أُختير شكل الجعران لكونه رمزا لميلاد (رع) السماوى و ميلاد الحياة عامة .([2])



شكل رقم (٩) ، نقلا عن :
Pinch , G ., Magic in Ancient Egypt , London , 1994 , p. 156.

ثم تأتى تميما عمود جد (شكل رقم"١٠") و رباط إيزيس بعد جعران القلب في الأهمية ، فهما يمثلان المعبودان أوزير و إيزيس ، و كانتا تصنعان من الأحجار الحمراء(اليشب و العقيق الأحمر) _و قد سبق إيضاح ذلك_.



شكل رقم (١٠) نقلا عن :
Andrews , C., Amultes of Ancient Egypt , London , 1994 , p.83.

---

(5) Sparavigna , A. C., Ancient Egyptian Seals and Scarabs , Torino, 2009 , p. 14.

(١) ياروسلاف تشرنى ، الديانة المصرية القديمة ، ترجمة : أحمد قدرى ، مراجعة : محمود ماهر طه ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص. ١٢٨.

و من أهم التمائم الجنزية و التي ورد ذكرها في كتاب الموتى ، هي تميمة مسند الرأس ، ففي الفصل (١٦٦) و المسمى فصل مسند الرأس(أورس) و الذى يوضع فوقه رأس المتوفى لتثبيتها و رفعها ، و يكتب عليه التعويذة التالية :

"...أنت أيها النائم ارفع رأسك عاليا . أنت حورس بن حتحور ... و بعدها لن يفقد رأسك أبدا ..." .([١])

و وفقا للعقيدة السماوية يرمز مسند الرأس إلى رع عند شروقه و إعادة ميلاده .[٢] فالجزء العلوى المقوس الذى يرمز إلى الأفق المصور بعلامة "آخت" ، و الرأس التي ترقد في وسطه ترمز هي الأخرى إلى رع الذى يشرق في وسط الأفق ، و التعويذة السابقة تؤكد أن رأس المتوفى ذات أهمية كبيرة عند المصرى القديم ، فهى مركز الحواس ، لذا وجب الحفاظ عليها و رفعها مثل ارتفاع رع في السماء. و جديرا بالذكر أنه كثيرا ما شكل المسند من الأحجار الكريمة و خاصة الزرقاء (اللازورد أو الفيروز أو محاكاتهما بالخزف) أو الحمراء القاتمة مثل الهيماتيت ، و يعد مسند الرأس (شكل رقم "١١") الخاص بالملك "توت-عنخ-أمون" الذى عثر عليه من بين أثاثه الجنزى في مقبرته خير مثال



شكل رقم (١١) نقلا عن :

Harrell, J., Gemstones , UCLA Encyclopedia of Egyptology ,1(1) , 2012 , p. 10

٥. <u>مواضع إرتداء التمائم :</u>

---

(٢) شريف الصيفى ، المرجع السابق ، ص. ٣٧٩.

(3) Summers , J., Pillows For A King – The Headrests Of Ancient Egypt And Tomb Kv 62 , European Scientific Journal , Special edition , 2016 , P. 232.

من خلال العرض السابق لأنواع التمائم و الحلى التحصنى يمكن بشكل من التأكيد مطابقة مواضع أنواع الحلى المختلفة مع خريطة مراكز الطاقة السبعة في جسد الإنسان ، و هي كما يلى :(١)مركز التاج (قمة الرأس) – (٢)مركز الوعى (العين الثالثة) في منتصف الجبين – (٣)مركز الحلق(بين عظمتى الترقوة) – (٤)مركز القلب أسفل عظم القص في القفص الصدرى ، مباشرة فوق فم المعدة – (٥)مركز الضفيرة الشمسية (السرة _وسط البطن_) – (٦)مركز العجز (تحت السرة بثلاث أو أربع بوصات) – (٧)مركز الجذر (الحياة و الموت) أسفل العمود الفقرى.

و يفترض البعض أن بعض الإشارات إلى تلك المواضع السبعة قد وردت في كتاب الموتى لإرتباطها بمعبودات سماوية بعينها ، كأرواح رع السبعة و أذرع التورازن السبعة للمعبودة ماعت ، و كذلك الأشكال السبعة للمعبودة حتحور [١]_ ممثلة في السماوات السبع _ و من ثم يمكن إفتراض أن المصرى القديم رأى فيها ربة السماوات السبع ، و لأن تلك السماوات عمودية فهى تتفق مع مراكز الطاقة الإنسانية العمودية أيضا . و قد ورد في كتاب الموتى ، (الفصل ٨٣ و هو فصل التحول إلى طائر اللقلق) على لسان المتوفى ما يلى :

"لقد تشكلت من بذور جميع الآلهة . أنا الأمس للأربعة أركان ، و اليوريات السبع اللواتى جئن إلى الوجود في المشرق" .[٢]

يترجمها البعض إلى :

" اليوريات السبع في جسدى ، صورتى أصبحت أبدية ". [٣]

---

(1) Budge , W., The Book of the Dead (The Papyris of Ani) , Vol . 1 , London , 1913 , p. 185.

(٢) والس بدج ، المرجع السابق ، ص. ٩٣.

(3) Muata , A., The Kemetic Tree of Life , Florida , 2007 , p. 136. , p. 82.

كما يفترض أن ممارسة المصرى القديم لعلم اليوجا كما ذكر البعض [١] ، تؤكد معرفته بقدسية تلك المواضع لأن وضعيات علم اليوجا تقوم على أساس أن جسم الإنسان يتضمن مراكزا أساسية لإستقبال الطاقة .

و جدير بالذكر أن هناك من يفترض أن عمود جد قد يكون الغرض منه أن يمثل المستويات العليا من تلك المراكز السبعة في الجسد الإنسانى[٢] ، و ترجح الباحثة أن ذلك لسببين : الأول ، أن هناك خلافا حول رمزية عمود جد في العقيدة المصرية القديمة ، و الثانى ، أن المراكز العلوية _و هي الأربعة الأولى_ قد نالت العناية الأكبر من الناحية التحصنية لدى المصرى القديم ، فكانت أهم التمائم سواء الدنيوية أو الأخروية و الحلى تختص بالرأس و الحلق و الصدر ، مثل العُصابات و الأغطية الذهبية المرصعة و عقود الرقبة و سلاسل الصدر و الصدريات و تمائم القلب و الجعارين و غيرها ، و التي استخدمت الأحجار الكريمة على نسق ثلاثي يتضمن الألوان موضوع الدراسة لإتمام الإتصال السماوى و إستقبال الطاقة الكونية.

- الوصفات الطبية العلاجية :

كان للأحجار الكريمة موضوع الدراسة دورا حيويا هاما في الوصفات العلاجية ، أو ما يمكن تسميته بالتطهير أي إبراء الجسد من كل ضرر مادى أو معنوى ، و من ثم فهو دورا علاجيا ليس فقط من خلال تركيباتها المعدينة الغنية و إنما أيضا لتأثيرها

و كذلك ترجت إلى : "لقد أخذت تاج اليوريات ، ماعت (الصدق و الحق) في جسدى" ، في بردية نو الفصل (٢٨) وردت اليوريات بإعتبارها أحد المقدسات : " ترانيم التسبيح إليك ، يا يوريات و أنت تنتقلى في السماء " ، انظر :

Epiphanius Wilson , A. M., Egyptian Literature , New York And London , 2009, p. 106.

(٤) سهام السيد عبد الحميد ، اليوجا في مصر القديمة ، المؤتمر الدولى الأول ، كلية الأثار- جامعة الفيوم ، ٢٠١٤ ، ص. ٣٦٠.

(5) Ashby , M., Sacred sexuality Ancient Egyptian Tantric Yoga , Florida , 2003 , p. 76.

الروحى ، و قد ظهر ذلك الدور في نقوش معبد حتحور بـ(دندرة) كالأتى : (الجرار الأربع هن الإلهات الأربع اللاتى يقمن بتطهير رع ، تفنوت و نوت و إيزيس و نفتيس) [١] ، حيث إستخدمن على الأخص اللازورد و الفيروز و العقيق الأحمر في عملية تطهير رع و كذلك سائر المعبودات و البشر ، فقد ورد ما يلى :

(قدم الزهريات الذهبية و الفضية المملوءة بالأحجار الكريمة . خذ المواد الإلهية : أنت طاهر و نقى . رع قام بتطهيرك و تطهير مسكنك).[٢]

و من ثم فقد كانت الإستخدامات العلاجية فيما يخص الأحجار الكريمة ، فبالنسبة للأحجار الزرقاء ، يذكر البعض أن اللازورد و الفيروز قد تم إستخدامهم ككحل للعين لوقايتها ، و فى بردية (إدوين سميث) ذكرت وصفة علاجية للتغلب على أحد أهم مظاهر الشيب و هي التجاعيد ، و ذلك من خلال تركيب أحد المراهم ، و هو عبارة عن مستخلص من فاكهة غير معروفة ، و بالرغم من أن الوصفة لم تثبت فاعليتها على الأغلب بكونها لإزالة التجاعيد ، لكن الجدير بالأهمية هو التأكيد على ضرورة وضعه في أنية أو قارورة من الأحجار الكريمة مثل اللازورد ، للحصول على النتائج المرجوة من خلال القوى السحرية أو العلاجية للون الممثل لهذا الحجر [٣].

أما عن الأحجار الخضراء ، فقد كان المسحوق الأخضر المتكون من سحقها _و خاصة الملاخيت و اليشب_يستخدم لعلاجات متعددة ، كان من أهمها : تجفيف

---

(٦) سيلفى كوفيل ، قرابين الآلهة في مصر القديمة ، ترجمة : سهير لطف الله ، ٢٠١٠ ، ص. ١٩ .

(١) سيلفى كوفيل ، قرابين الآلهة في مصر القديمة ، ترجمة : سهير لطف الله ، ٢٠١٠ ، ص. ٩٩.

(2) Breasted , J. H., The Edwin Smith Surgical Papyrus , Vol. 1 , Chicago , 1930 , p. 492 , p. 498 .

الجروح ، و معالجة التقيحات الجلدية التي تنتج عن بعض الحروق ، و كذلك معالجة التورمات ، و كمراهم للعين أو طلاء (الكحل الأخضر). [١]

و قد ورد أيضا فى بردية "إيبرس"إحدى عشرة وصفة طبية تختص بطب الأسنان ، حيث يذكر "فيلك ليك" أن جميع العلاجات المذكورة هي مجرد تطبيقات خارجية بسيطة ، و كثير من المكونات كانت عبارة عن مسحوق لأكسيد الرصاص الطبيعي و غيره من المعادن ، و التى من بينها الحجر الأخضر ."واج" و يحدده البعض بالملاخيت أو كبريتات النحاس [٢] . كما يؤكد أخرون أن اختيار المواد المستخدمة كعلاج في هذه الوصفات للعديد من الأمراض– من كل نوع – كان يكمن في الاعتقاد بقدراتها السحرية المستمدة من الرمزية اللونية . [٣]

أما بالنسبة للأحجار الحمراء و على الأخص حجر الهيماتيت ، فقد ورد فى بردية "إيبرس" الشهيرة ، وصفة لعلاج أحد ظواهر مرض السكر رقم (١٩٧) (العمود ٣٩ ، السطر السابع) :

(إذاكنت تفحص شخصا مريضا (و)

وزنه يتضاءل من أثر المرض– و

ذلك فى الحالات القصوى– . إذا

---

(3) Iversen , E., Egyptian Paints Egyptian paints and pigments a Lexicographical Study , Historisk-filologiske Meddelelser, bind 34, nr. 4 , 1955 , p. 12-13.

(٤) و ذلك لأن حجر الملاخيت يعد خام للنحاس ذو اللون الأخضر ، و يتركب كيميائيا من كربونات النحاس القاعدية ، و قد كثر وجوده فى المقابر المصرية ، فى صورة مسحوق إما سائبا أو ملتصقا نوعا ما ببعضه البعض ، انظر :

ألفريد لوكاس ، المواد و الصناعات عند قدماء المصريين ، ترجمة : الدكتور زكى إسكندر ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص. ٦٤١.

(5) Filce leek.F., The Practice OF Dentistry in Ancient Egypt , JEA, Vol 53, Issue 1, 1967 , p. 53.

توصلت بعد فحصه أن المرض لا
أثر له في جسده باستثناء المظهر
الخارجي للضلوع، و التي قد يظهر
عليها بعض الحبوب ؛ فيجب عليك
أن تردد (رقية ضد) هذا المرض في
منزلك. ثم عليك (أيضا) إعداد هذه
المكونات لعلاج ذلك :

الحجر الأحمر من الفنتين – و هي
منطقة حجر الهيماتيت– ،الأرض
(؟)؛ الحبوب الحمراء ؛ الخروب .
تطهى في الزيت (و يوضع عليها)
العسل؛ و ينبغي أن تؤكل من قبل
المريض لمدة أربعة أيام (صباحا)
لإزالة عطشه وعلاج مرضه) . [١]

و قد أوضح "كاربنتر" أن المقصود بالحجر الأحمر هو الهيماتيت لأنه الحجر الغني بأكسيد الحديد [٢] . و يذكر أن مسمى هيماتيت في اللغة المصرية القديمة هو كلمة (بيا) و معناها (حديد) _ المكون الرئيسى له_ ، مما يعنى أن المصرى القديم كان على دراية بماهية الحجر و تكوينه و كيفية الإستفاده منه . و يلاحظ من خلال

---

(6) Stephen Carpenter , The Ebers Papyrus , Leipzig, 1913 , p. 6.

(7) Caley , E. R., The Leyden and Stockholm Papyri Greco-Egyptian Chemical Documents From the Early 4th Century AD , Cincinnati , 2008, p. 18.

النص السابق أنه كان هناك بعض الرقى المستخدمة لتفعيل القيمة العلاجية لبعض الوصفات الطبية.

الخاتمة :

من خلال ما سبق ، توصلت الباحثة إلى عدة نتائج هامة يمكن عرضها على النحو التالى :

- أظهرت الأحجار الكريمة ذات الألوان الثلاثة إرتباطا وثيقا بعقيدة البعث و الخلود حيث أنها تضمنت معانى الحياة و إعادة الميلاد ، و من خلال إعتمادها كمسميات و رموز للمعبودات و كأوصاف للحياة في العالم الأخر ، مما يعنى أنها قد مثلت حلقة الوصل بين السماء و الأرض معا كمسميات و صفات و رموز.
- تأتى الأحجار الكريمة الزرقاء في المكانة الأولى من بين الأحجار موضوع الدراسة ، و ذلك لأنها الأكثر توافقا و تطابقا و إرتباطا بالمعبودات السماوية من حيث اللون و المكان .
- وفقا لتلك الدراسة مثلت الأحجار الكريمة الزرقاء اللون المقدس لعملية البعث و الإحياء السماوى ، أما الأحجار الكريمة الخضراء فهى عملية البعث و الإحياء الأرضى المتصل بالسماء ، أما الأحجار الكريمة الحمراء فهى لون الطاقة الحيوية المنبعثة من السماء و الأرض .

- أطلق المصرى القديم مسميات محددة على الأحجار موضوع الدراسة و قد كان دقيقا في تمييزها عن بعضها البعض طبقا لدرجات اللون الواحد في كل فئة تمت دراستها .
- لم يكن إستخدام الزجاج و الخزف الملون بغرض الإستغناء عن الأحجار الكريمة كلية ، و إنما كأحد العوامل المساعدة في الغرض الأصلى ، و هو إستحضار طاقات الحياة بكافة صورها من خلال قوة الألوان في ذاتها ، فمن الصعب صناعة كل القطع التميمية الجنزية من الأحجار الكريمة الأصلية.
- كل التمائم الحجرية الجنزية على إختلاف أشكالها و مواضعها قد هدفت في المقام الأول إلى إستحضار طاقات روحية لتفعيل المظاهر البشرية ، و قد جاء ذكر الكثير منها فى كتاب الموتي و غيره من الكتب الدينية ، و التي قامت في الأساس على حماية المتوفى بمضامين سحرية إستخدمت الأحجار الكريمة كأساسيات لإتمام طقوسها.
- إستخدام الأحجار فى الوصفات الطبية كان يتم من خلال سحقها و بالتالى فبعض الأحجار لها قيمة علاجية فيما يمكن تسميته بـ"ثنائية الفائدة" (الروحية و المادية).

قائمة الإختصارات

BIFAO	bulletin de l'institut français d'archéologie orientale (Le caire).
BMFA	Bulletin of the Museum of Fine Arts (Boston. Mass.)
JEA	Journal of Egyptian Archaeology. Egypt Explor. Soc. (Londres). Comtinue AREEF
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Dept. of Near Eastern Lang. and Civilis ., Univ. de Chicago. (Chicago , Illin.). Continue

	AJSL
MMAEE	Metropolitan Museum of Art . Egyptian Expedition. Metropol. Mus. (New York). Suppl. Au BMMA. Cf. EEMM
PAM	Polish Archaeology in the Mediterranean. Polish centre of Mediterranean Archaeol. Univ. de varsovie.
SHR	Studies in the History of Religious. Suppl. a Numen (Leyde)
UCLA	University of California at Los Angeles, Ist. of Archaeol., univ. de Californie (Berkeley, Calif.)

قائمة المراجع :

المراجع العربية :

١. أحمد صالح ، التحنيط فلسفة الخلود في مصر القديمة ، القاهرة ، ٢٠٠٠.

٢. أمينة عبد الفتاح محمد ، المناجم و المحاجر في مصر القديمة منذ بداية الدولة القديمة و حتى نهاية الدولة الحديثة ، جامعة طنطا – كلية الأداب ، ، ٢٠٠٠ .

٣. خالد شوقي علي البسيونى ، مناظر الحفلات الموسيقية في مقابر طيبة الغربية ، مجلة لاتحاد العام للآثاريين العرب (١٢) ، ٢٠١١ .

٤. سهام السيد عبد الحميد ، اليوجا في مصر القديمة ، المؤتمر الدولى الأول ، كلية الأثار–جامعة الفيوم ، ٢٠١٤ .

٥. شريف الصيفى ، الخروج في النهار (كتاب الموتى) ، القاهرة ، ٢٠١٣.

٦. نجوى سيد عبد الرحيم محمد ، دراسة و صيانة مشغولات الزينة الأثرية غير المعدنية عبر العصور ، رسالة ماجستير ، كلية الأثار ، جامعة الفيوم ، ١٩٩٩.

٧. وفاء أحمد السيد بدار ، الطب و الأطباء في مصر الفرعونية ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣

المراجع المترجمة :

١. ألفريد لوكاس ، المواد و الصناعات عند قدماء المصريين ، ترجمة : الدكتور زكى إسكندر ، القاهرة ، ١٩٩١ .
٢. أنا مانسينى ، ماعت –فلسفة العدالة في مصر القديمة– ، ترجمة : محمد رفت عواد ، مراجعة : جيهان زكى ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ٢٠٠٩ .

٣. رندل كلارك ، الرمز و الأسطورة في مصر القديمة ، ترجمة : أحمد صليحة ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٨٨.
٤. سيلفى كوفيل ، قرابين الآلهة في مصر القديمة ، ترجمة : سهير لطف الله ، ٢٠١٠ .
٥. و. د. هاملتون ، أ. د. وولى ، و. أ. بيشوب ، المعجم الجيولوجى المصور في المعادن و الصخور و الحفريات ، ترجمة : محمد فتحى عوض الله ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، ١٩٩٩.
٦. والس بدج ، برت إم هرو ، كتاب الموتى الفرعونى –عن بردية آنى بالمتحف البريطاني– ، ترجمة و تعليق : فيليب عطية ، القاهرة ، ١٩٨٨.
٧. ياروسلاف تشرنى ، الديانة المصرية القديمة ، ترجمة : أحمد قدرى ، مراجعة : محمود ماهر طه ، القاهرة ، ١٩٨٧.

المراجع الأجنبية :

1. Ajango , K. M., New thoughts on the trade of Lapis lazuli in the ancient near EAST c. 3000 –2000 B.C. ,Wisconsin , 2010.
2. Aldred , C., jewels of the pharaohs , London , 1970 .

3. Andrews , C., Amultes of Ancient Egypt , London , 1994.
4. Andrews , C., Ancient Egyptian Jewellery , London , 1990.

5. Arnold, D., An Egyptian Bestiary , MMAEE , Vol. 52, No. 4, 1995 .
6. Ashby , M., Sacred sexuality Ancient Egyptian Tantric Yoga , Florida , 2003 .
7. Assmann , J., Magic and Theology in ancient Egypt , SHR , vol. 75, Leiden , 1997.
8. Bowersox , G. W., A status report on Gemstones from Afghanistan , Gems & Gemology , Vol. XXI , 1985 .
9. Breasted , J. H., The Edwin Smith Surgical Papyrus , Vol. 1 , Chicago , 1930.
10. Budge , E. A., The Gods of The Egyptians , vol. II , London, 1904.
11. Budge , W., The Book of the Dead (The Papyris of Ani) , Vol . 1 , London , 1913.
12. Buhl , M. The Goddesses of the Egyptian Tree Cult , JNES , Vol. 6, No. 2 , 1947.
13. Caley , E. R., The Leyden and Stockholm Papyri Greco-Egyptian Chemical Documents From the Early 4th Century AD , Cincinnati , 2008 .
14. Chris Entwistle and Noël Adams (Editors) , Gems of Heaven , Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, London , 2012.
15. Clark , R., the Sacred Magic of Ancient Egypt , USA , 2003.
16. Epiphanius Wilson , A. M., Egyptian Literature , New York And London , 2009.
17. Filce leek.F., The Practice OF Dentistry in Ancient Egypt , Vol 53, Issue 1, 1967.
18. Giveon, R., The Impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies , University of Zurich , 1978 .
19. Golani , A., Cowrie shells and their imitations as orn amental amulets in Egypt and the Near East , PAM 23/2 , 2011.
20. Harrell , J. A., a preliminary overview of ancient egyptian stone beads , PJAEE , vol. 14 , 2017.

21. Harrell , J. A., Varieties and sources of sandstone used in ancient Egyptian temple , JAEA , vol. 1 , 2016.
22. Harrell, J., Gemstones , UCLA Encyclopedia of Egyptology , 1 (1) , 2012 .

23. Harris, Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals , Berlin, I961.
24. Haynes , D., THE symbolism and significance of the butterfly in ancient egypt , (Dissertation of Stellenbosch University) , 2013.
25. Helmi , F. M., Study of Color Conversion by time in Ancient Egyptian Faience Artifacts , Scientific Culture , Vol. 2, No 3, 2016.
26. Iversen , E., Egyptian Paints Egyptian paints and pigments a Lexicographical Study , Historisk-filologiske Meddelelser, bind 34, nr. 4 , 1955.
27. Lythgoe , A., Statues of the Goddess Sekhmet , *MMAEE* , Vol. 14, No. 10, Part 2 , 1919.
28. Loyson , P., Chemistry in the Time of the Pharaohs , Journal of Chemical Education ,Vol. 88 No. 2 , 2011.

29. Muata , A., The Kemetic Tree of Life , Florida , 2007 .
30. Paolo , G., Amulets of the Late Period , BMFA , VOL. XXVIII , N. 170 , Boston , 1930.
31. Pinch , G ., Magic in Ancient Egypt , London , 1994.

32. Pinch , G., Myth and Magic , London , 1994.
33. Priskin , G., The Dendera zodiacs as narratives of the myth of Osiris, Isis, and the child Horus , Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne , vol. 8 , 2015.
34. Refai, H., Überlegungen zur Baumgöttin , BIFAO , vol. 100 , 2000 .
35. Ritner , R. K., The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice , Chicago , 2008 .
36. Redford , D. B., (Editor) , Color Symbolism , the oxford encyclopedia of ancient Egypt , vol. I , Cairo , 2001.

37. Redford , D. B., (Editor) , Gems , the oxford encyclopedia of ancient Egypt , vol. II , Cairo , 2001.
38. Schenkel , W., Color terms in ancient Egyptian and Coptic Egyptological Institute , University of Tubingen , Germany , 2007.
39. Schueler , G., The coming into the light , USA , 1989 .
40. Scott , N. E., Egyptian jewelry , MMAEE , Vol. 22 , No. 7 , 1964.
41. Simpson , W. K., The Literature of Ancient Egypt , USA , 2003 .
42. Sparavigna , A. C., Ancient Egyptian Seals and Scarabs , Torino, 2009.
43. Spier ,J., Ancient Gems and Finger Rings , California , 1992.
44. Stephen Carpenter , The Ebers Papyrus , Leipzig, 1913.
45. Stuart A. Northrop , S. A., turquoise , New Mexico , 1973 .
46. Summers , J., Pillows For A King – The Headrests Of Ancient Egypt And Tomb Kv 62 , European Scientific Journal , Special edition , 2016.
47. Toledano , J., Egyptian Magic , Astrolog Publishing House Ltd , 2004.
48. Wilson , E., Egyptian Literature Comprising Egyptian Tales, Hymns, Litanies, Invocations, The Book Of The Dead , New York And London , 1901.

الضَّـــميرُ
العائدُ على مُتعدِّدٍ في الاحتمال
ومـــوردُ القرآن الكــريم لـه

إعداد الدُّكتور

عزت توفيق مصطفى الجريتلي

أستاذ النَّحو والصَّرف والعَروض المساعد

بكليَّة الآداب – جامعة الفيوم

يناير ٢٠١٧

بسمِ اللهِ الرَّحمن الرَّحيم

والصَّلاةِ والسَّلامِ على أشرف المُرسلين سيّدنا مُحمَّدٍ وعلى آله وأصحابهِ ومَن سار على نهجهِ واتَّبعَ سُنَّته إلى يومِ الدِّين. أمَّا بعدُ. فإنَّ تفسيرَ القرآنِ الكريمِ علمٌ عظيمُ القدرِ، رفيعُ المنزلةِ، وذلك لتعلُّقهِ بكلامِ اللهِ سبحانه وتعالى، وتفسيرُ القرآنِ باللُّغةِ العربيَّةِ أصلٌ أصيلٌ في التَّفسيرِ، وقد قالَ عزَّ وجلَّ في مُحكمِ آياتهِ [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآَنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] {يوسف:٢} [وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآَنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا] {طه:١١٣} [كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ] {ص:٢٩} وغيرها من الآياتِ. ومن المسائلِ المُهمَّةِ في الدَّرسِ النَّحوي بخاصَّةٍ واللُّغةِ العربيَّةِ بعامَّةٍ مسألةُ تحديد مرجع الضَّميرِ، ومن المعلومِ أنَّ الضَّمائرَ في القرآنِ الكريمِ كثيرةٌ ومتنوّعةٌ، وضميرُ الغائبِ هو الَّذي يحتاجُ إلى تحديدِ مرجعهِ ومفسَّره، قال أبو حيَّان الأندلسيُّ: " ضميرُ المُتكلِّمِ وضميرُ المُخاطبِ تُفسرهُما المشاهدةُ، وأمَّا ضميرُ الغائبِ فعارٍ عن المُشاهدةِ، فاحتيجَ إلى ما يُفسِّرهُ، وأصلُ المُفسَّرِ في الضَّميرِ أن يكونَ ما يعودُ عليهِ مُتقدِّماً"(١).

وقد قام عددٌ كبيرٌ من العُلماءِ بتفسيرِ كتابِ اللهِ تعالى، وقد كثرت أقوالهم في التَّفسيرِ وتنوَّعت، ومَن ينظرْ في هذه التَّفاسيرِ يقفْ على خلافاتٍ كثيرةٍ بين المُفسِّرين بسببِ اختلافهم في تحديدِ مرجعِ الضَّميرِ، وكذلك عند النَّحويين، والبلاغيين، ومعربي القرآنِ، فمن خلال قراءاتي في المصادرِ النَّحويَّةِ، والتَّفسيريَّةِ، والبلاغيَّةِ، وكُتبِ إعرابِ القُرآنِ، ومُشكلهِ، وغريبهِ، وجدتُ اختلافا بينَ العُلماءِ حولَ مسألة عودِ الضَّمير في آياتٍ كثيرةٍ من القرآنِ الكريمِ، من ذلك اختلافهم حول الضَّميرِ في قولهِ تعالى: [وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] {البقرة:٢٣}، حيثُ دارت أقوالُهم حول (الهاء) في

---

(١) التَّذييل والتَّكميل في شرح التَّسهيل: ٢ – ٢٥٢. لأبي حيَّان الأندلسي، حقَّقه د حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطَّبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

قوله تعالى (مِثْلِهِ) وعلى ماذا تعودُ ؟ فذهب الفرَّاءُ إلى أنَّ الهاءَ تعودُ على القُرآنِ الكريمِ[١]... وذهب الطَّبريُّ إلى أنَّها تعودُ على النُّورِ والبُرهانِ وآياتِ الفرقانِ[٢]...، ويرى مكي القيسيُّ أنَّ الهاءَ تعودُ على القرآنِ، وقيلَ تعودُ على مُحمَّدٍ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم[٣] ورأي الزَّمخشريُّ أنَّ الهاءَ تعودُ على القرآنِ، ومُحمَّد صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ [٤]... وعند ابن عطيَّة الأندلسيِّ الضَّميرُ يعودُ على ثلاثةِ أشياءٍ هي: القُرآنِ، ومحمَّد، والكُتبِ القديمةِ التَّوراةِ والإنجيل والزَّبورِ[٥]... وذكر أبو بكر بن الأنباري وجهين في الهاءِ [٦] واتَّفقَ معهُ الفخرُ الرَّازيُّ [١] وأبو حيَّان الأندلسيُّ [٢]، وذكر السَّمينُ الحلبيُّ ثلاثة وجوه في الهاءِ [٣].

---

(١) معاني القرآن: لأبي زكريا يحيي بن زياد الفرَّاء (ت ٢٠٧هـ) ١ – ١٩. الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الطَّبعة الثَّانية ١٩٨٠م.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن: ١ – ٣٧٣. لأبي محمَّد بن جرير الطَّبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرِّسالة، الطَّبعة الأولى ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م، مصدر الكتاب: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المُصحف. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

(٣) مُشكل إعراب القرآن: ١ – ٨٣. لأبي محمَّد مكي بن أبي طالب القيسي (٣٥٥– ٤٣٧هـ) تحقيق د. حاتم صالح الضَّامن، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت لبنان، الطَّبعة الثَّالثة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

(٤) الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل: ١ – ١٢٨، ١٢٩. لأبي القاسم محمود بن عُمر الزَّمخشريّ الخوارزميّ. تحقيق عبد الرَّازق المهدي، دار إحياء التُّراث العربي، لبنان، بيروت، المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

(٥) المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١ – ٩٣. لأبي محمَّد محمَّد بن عبد الحق بن غالب بن عطيَّة الأندلسي. تحقيق عبد السَّلام عبد الشَّافي، دار المكتبة العلميَّة، بيروت، لبنان، الطَّبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثاني.

(٦) البيان في غريب إعراب القرآن: ١ – ٦٤، ٦٥. لأبي البركات بن الأنباري (٥١٣–ـ ٥٧٧ هـ). تحقيق د. طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السَّقا، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الطَّبعة الثَّانية.

وفي قولهِ تعالى [وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الخَاشِعِينَ] {البقرة:٤٥} اختلف العُلماءُ أيضاً حول الضَّمير في قولهِ تعالى (وَإِنَّهَا) وعلى ماذا يعودُ ؟ فذهبَ الجمهورُ إلى أنَّهُ يعودُ على (الصَّلاةِ)، وذهبَ فريقٌ ثانٍ إلى أنَّهُ يعودُ على (الصَّلاةِ، وإجابةِ الرَّسولِ)، وذهبَ فريقٌ ثالثٌ إلى أنَّهُ يعودُ على (الكعبةِ، أو الاستعانةِ، أو الصَّلاةِ)، وذهبَ فريقٌ رابعٌ إلى أنَّهُ يعودُ على (الصَّلاةِ، أو الاستعانةِ، أو الأمور الَّتي أُمِرَ بها بنو إسرائيلَ ونُهوا عنها، وزاد فرقٌ خامسٌ (الصَّبر، والصَّلاةِ)...

ومن ذلك قوله تعالى: [وَآَتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ] {البقرة:١٧٧} فقد عاد الضَّميرُ المذكور بدون مرجع ظاهر في الجملة إلى مُتعدِّدٍ في الاحتمالِ، فما هو مرجعُ هاء الغائبِ في التَّركيبِ الإضافي (حبِّه) ؟.

ومن ذلك قوله تعالى [فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ المَشْعَرِ الحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ] {البقرة:١٩٨}، فما هو مرجعُ هاء الغائبِ في كلمةِ (قبلهِ) ؟

---

(١) مفاتيح الغيب: ١ – ٢٧٢. لمحمَّد بن عمر بن الحسين الرَّازي الشَّافعي المعروف بالفخر الرَّازي أبي عبد الله فخر الدِّين. المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، الطَّبعة الثالثة، المكتبة الشَّاملة الإصدار الثاني.

(٢) البحر المحيط: ١ – ٢٤٥. لمحمَّد بن يوسف الشَّهير بأبي حيَّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ). تحقيق الشَّيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشَّيخ علي محمَّد معوَّض، شارك في التَّحقيق د. زكريا عبد المجيد النُّوقي، د. أحمد النَّجولي الجمل، دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، الطَّبعة الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثاني.

(٣) الدُّر المصون في علوم الكتاب المكنون: ١ – ١٥٠. لأحمد بن يوسف بن عبد الدَّايم المعروف بالسَّمين الحلبي (ت ٧٥٦هـ) المكتبة الشَّاملة الإصدار الثاني.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى [وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ] {السجدة:٢٣}، فقد تعدَّدت أقوالُ العُلماء في مرجعِ هاءِ الغائبِ في قولِهِ تعالى (لقائهِ)...

فغيابُ المرجعِ الَّذي يعودُ إليهِ الضَّميرُ قد فتحَ البابَ أمامَ تعدُّدِ الاحتمالاتِ في تقديرِ هذا المرجع. وهذا التَّعدُّدُ في مرجعِ الضَّميرِ الغائبِ يتَّفقُ مع ما قالهُ النُّحاةُ عن مراتب الضَّمير؛ حيثُ إنَّ أعرفها هو ضميرُ المُتكلِّمِ الَّذي لا يلتبسُ بغيرِهِ ثُمَّ ضميرُ المُخاطبِ، ثُمَّ يأتي ضميرُ الغائبِ في المرتبةِ الثَّالثةِ من حيثِ دلالته على المقصودِ؛ لأنَّ مرجعَهُ قد يتعدَّدُ في الاحتمالِ كما رأينا.

قالَ ابنُ يعيش: " فأعرفُ المُضمراتِ المُتكلِّمُ؛ لأنَّهُ لا يوهمكَ غيرَهُ، ثُمَّ المخاطبُ، والمخاطبُ تلو المُتكلِّمِ في الحضورِ والمُشاهدةِ، وأضعفُها تعريفاً كنايةُ الغائبِ؛ لأنَّهُ يكونُ كنايةً عن معرفةٍ ونكرةٍ، حتَّى قالَ بعضُ النَّحويين كنايةُ النَّكرةِ نكرةٌ " [(١)]. وقال ابنُ غازي المكناسي: " وضميرُ الغائبِ إن عادَ على نكرةٍ فأكثرُ النَّحويين على أنَّهُ معرفةٌ، وذهب بعضُهم إلى أنَّهُ نكرةٌ " [(٢)].

وقالَ برجاشتر: " وضمائرُ الغائبِ الَّتي هي النَّوعُ الثَّالثُ من الضَّمائرِ موضعُها الحقيقيُّ بينَ الضَّمائرِ وأسماءِ الإشارةِ، تُشاركُ الضَّمائرَ في الانقسامِ إلى مُنفصلةٍ ومُتَّصلةٍ، مرفوعة ومجرورة ومنصوبة، وتُشاركُ أسماءَ الإشارةِ في أنَّهُ يُكنَّى بِها عن الأسماءِ، أمثالُ ذلك أنِّي إذا سُئِلْتُ: أينَ زيدٌ ؟ أمكنني أن أجيبَ: هو في البيتِ، بدل: زيدٌ في البيتِ. فأكنِّي بالضَّميرِ عن الاسمِ، والكنايةُ قريبةٌ من الإشارةِ، ومشتقَّةٌ

---

(١) شرح المفصَّل: ٣ – ٨٤، ٨٥. عالم الكتب، بيروت، د. ت.

(٢) إتحاف ذوي الاستحقاق ببعضِ مراد المُرادي وزوائد أبي إسحاق: لابن غازي المكناسي، تحقيق حسين عبد المُنعم بركات، مكتبة الرشد، الرياض، الطَّبعة الأولى ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م. ١ – ٢٣٣.

منها، ومما يدلُّ على ذلك (hu) العبريَّة المطابقة لـ (هو) العربيَّة معناها: (ذلك)، في كثيرٍ من الحالاتِ " [١]

وقد عرضَ العُلماءُ لهذهِ الظَّاهرة بالدَّرسِ في أماكن مُتفرقةٍ في مؤلفاتِهم اللُّغويَّة والبلاغيَّةِ والتَّفسيريَّةِ. وهذا البحثُ يستعرضُ هذه الجُهودَ العلميَّةَ بُغيةَ الوصولِ إلى الرَّأيِ الصَّوابِ أو الرَّأي الرَّاجحِ، واستخلاصاً للقاعدةِ الَّتي سارَ عليها القُرآنُ الكريمُ في التَّعبيرِ القُرآنيِّ من أجلِ التَّعرُّفِ على المعنى الصَّحيحِ في تفسيرِ الآيةِ القُرآنيَّةِ.

أولا عنوان البحث:

ومن هنا جاءَ البحثُ موسوماً بعنوانهِ وهو: " الضَّميرُ العائدُ على مُتعدِّدٍ في الاحتمالِ وموردُ القرآنِ الكريمِ لهُ ".

ويسعى هذا البحثُ إلى إيجادِ مخرجٍ لهذهِ المسألةِ وصولاً إلى الرَّأي الصَّوابِ أو الرَّأي الرَّاجحِ حولَ عودِ الضَّميرِ وأثره على الدّلالةِ اللُّغويَّة للمساعدةِ في فَهمِ التَّفسيرِ الصَّحيحِ للآيةِ القرآنيَّةِ. من خلالِ مجموعةٍ من الأهدافِ على النَّحو التَّالي:

ثانيا: أهدافُ البحثِ:

(١) بيان المقصود بالضَّميرِ لدى اللُّغويين والنُّحاةِ وأحكامه.

(٢) صور استعمال الضَّمير في اللُّغةِ. وفي القرآنِ الكريم.

(٣) بيان موقف النُّحاةِ والمفسّرين ومُعربي القرآن من مسألة عود الضَّمير على مُتعدّدٍ، وبيان جوانب الاتّفاقِ، وجوانبِ الاختلافِ بينهما حول هذهِ المسألةِ.

(٤) التَّعرُّف على أسباب تعدُّدِ الضَّميرِ لدي النُّحاةِ والمفسِّرين ومُعربي القرآن، وأثر ذلك في توجيه الدّلالةِ اللُّغويَّة.

---

(١) التَّطور النَّحوي: برجاشتر، إخراج وتعليق د. رمضان عبد التَّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطَّبعة الثَّانية، ١٤١٤هـ ص ٧٩.

ثالثاً: الدِّراسات السَّابقة:

هناك دراسات كثيرة دارت حول الضَّمائر بعامَّة، وضمير الفصلِ، وضمير الشَّأنِ بخاصَّة، والضَّمير من حيثُ الانفصال ومن حيثُ الاتِّصال... إلخ، جاء بعضُها في صورةِ أبحاثٍ، وبعضُها في صورةِ كُتبٍ، أذكر بعضها لأنَّ المقامَ لا يتَّسعُ لعرضِها، منها على سبيل المثال:

١ – الوظائف الخطابيَّة للضَّمائر العربيَّة، مع دراسة مقارنة لنظام الضَّمائرِ في كُلٍّ من العربيَّة والإنجليزيَّةِ. بحث لساني تطبيقي للدكتور محمَّد خضر عريف. جامعة الملك عبد العزيز، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة. ١٤٠٩هـ.

٢ – الضَّمائر في اللُّغةِ العربيَّةِ، محمَّد عبد الله جبر، دار المعارف بالقاهرة. د.ت.

٣ – عود الضَّمير على غير مذكورٍ في القُرآنِ الكريمِ، د. جميل علي محمَّد عرابي. من صفحة ٥٥ إلى صفحة ٩٤، صحيفة دار العلوم للغة العربيِّ وآدابها والدِّراسات الإسلاميَّة، العدد (٣٩) ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.

٤ – من أسباب اختلاف المفسِّرين المُتعلِّقة بمرجِ الضَّمير، بحث للدكتور. صالح ناصر النَّاصر، الأستاذ المساعد بجامعة الملك سعود. موجود على شبكة الانترنت. وقد ذكر عدَّة أسباب أدَّت إلى اختلاف المفسِّرين حول مرجعيَّة الضَّمير، وقد اقتصر في بحثِهِ هذا على أقوالِ بعضِ المفسِّرين دون غيرهم من اللُّغويين والنُّحاةِ والبلاغيين، والمهتمين إعرابهِ وإيضاح مشكلهِ وغريبه، وهو ما يُركِّزُ عليهِ بحثي هذا. وقد أفدت من البحثين الأخيرين في بعضِ المواطن من بحثي هذا. ويظهرُ هذا في محلِّهِ من البحثِ.

رابعاً: مادةُ البحثِ ومصادره:

يرجع البحثُ في مادتهِ الأساسيَّة إلى القرآنِ الكريم – نماذج مختارةٌ منه – ويرجع البحثُ في مصادره إلى مجموعة من المصادر النَّحويَّة، والتَّفسيريَّةِ، وكُتبِ إعرابِ القرآنِ، ومُشكلهِ، وغريبهِ، على النَّحو التَّالي:

أ – المصادر النَّحويَّة:

يرجعُ البحثُ في مصادره الأساسيَّةِ إلى المصادرِ العامَّةِ الَّتي توضِّحُ مدارسَ النَّحوِ المُختلفةِ، وأهمُّ هذه المصادر: (الكتابُ) لسيبويه، و(المُقتضب) للمبرِّد، و(الأصول في النَّحو) لابن السَّرَّاج، و(الجُمل في النَّحو) للزَّجاجي، و(المفصَّل) للزَّمخشري، و(أسرار العربيَّة) لابن الأنباري، و(شرح المفصَّل) لابن يعيش، و(تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) لابن مالك، و(ارتشاف الضَّرب من لسان العرب) لأبي حيَّان الأندلسي، و(همع الهوامع) للسيوطي، و(شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك) لابن عقيل، و(مغني اللبيب) لابن هشام الأنصاري، وغيرِها من أمثال تلك الكُتب الأمهات في مدارس النَّحو المُختلفة.

ب – المصادر التَّفسيريَّة:

- جامع البيان في تأويل آي القُرآن: لمحمَّد بن جرير الطَّبري، المتوفى سنة (٣١٠ هـ).
- الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل: لأبي القاسم محمود بن عمر الزَّمخشري، المتوفى سنة (٥٢٧ هـ).
- المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لأبي محمَّد محمَّد بن عبد الحقِّ بن غالب بن عطيَّة الأندلسي، المتوفى سنة (٥٤٣ هـ).
- زاد المسير في علم التَّفسير: لعبد الرَّحمن بن علي بن محمَّد الجوزي، المتوفى سنة (٥٩٧ هـ).
- مفاتيح الغيب: لمحمَّد بن عمر بن الحُسين الرَّازي الشَّافعي المعروف بالفخر الرَّازي، المتوفى سنة (٦٠٦ هـ).
- البحر المحيط: لمحمَّد بن يوسف الشَّهير بأبي حيَّان الأندلسي، المتوفى سنة (٧٥٤ هـ).

- الدُّر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف بن عبد الدَّائم المعروف بالسَّمين الحلبي، المتوفى سنة (٧٥٦ هـ).

ج – كتب معاني القرآن وإعرابه ومشكله وغريبه:

- معاني القُرآن: لأبي زكريا يحيي بن زياد الفرَّاء، المتوفى سنة (٢٠٧هـ).
- معاني القُرآن: لسعيد بن مسعدة، المعروف بالأخفش الأوسط، المتوفى سنة (٢١٥ هـ).
- إعراب القُرآن: لأبي جعفر أحمد بن محمَّد بن إسماعيل النَّحَّاس، المتوفى سنة (٣٣٨ هـ).
- التِّبيان في إعراب القرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحُسين العُكبري، المتوفى سنة (٦١٦ هـ).
- مُشكل إعراب القُرآن: لأبي محمَّد مكي بن أبي طالب القيسي، المتوفى سنة (٤٣٧ هـ).
- البيان في غريب إعراب القُرآن: لأبي البركات بن الأنباري، المتوفى سنة (٥٧٧ هـ).

خامساً: منهج البحث وإجراءاته:

يوظِّفُ البحثُ – تحقيقاً لأهدافهِ – المنهجَ الوصفيَّ التَّحليليَّ، من خلالِ مجموعةٍ من الإجراءات على النحو الآتي:

أ – اختيار مجموعة من الآيات القرآنيَّة وردَ فيها الضَّميرُ عائدً على مُتعدِّدٍ.

ب– استقراء أقوال النُّحاةِ والمُفسِّرين ومُعربي القرآنِ في مظانها؛ لمعرفة أسباب اختلافهم حول مسألة عود الضَّمير على مُتعدِّدٍ. حتَّى تمثل المواقف المُختلفة لهم وتوجهاتهم.

ج- بيان جوانب الاتِّفاقِ، وجوانب الاختلافِ بينهم وصولاً إلى الرَّأي الصَّحيحِ أو الرَّأيِ الرَّاجحِ في الآياتِ محلِّ الدِّراسةِ.

د- الاعتماد على إيراد الأمثلة من التَّراكيب القرآنيَّة، والأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة، والشَّواهد الشِّعريَّةِ، بوصفها مصادر الاستشهاد الرَّئيسيَّة عند النُّحاةِ القُدامى، ومن ثمَّ تُعدُّ كاشفةً لأقوالهم ومواقفهم.

هـ- ختام البحث ببيان أسباب اختلاف النُّحاةِ والمفسِّرين ومُعربي القرآنِ حول مسألة عود الضَّمير على مُتعدِّدٍ، وبيان أوجه الفروق والتَّشابهِ للاستعمالات الدَّلالية لعود الضَّمير محلِّ الدِّراسة.

و- الاستعانة بمجموعة من المصادر النَّحويَّة والتَّفسيريَّة الَّتي تنتمي إلى مدارس النَّحوِ ومدارس التَّفسير المُختلفة، وهناك ثبتٌ بهذهِ المصادرِ في نهاية البحثِ.

سادساً: البحث وفصوله:

يتكوَّنُ هذا البحثُ من مُقدِّمة وفصلين وخاتمة موزعين على النَّحو الآتي:

المُقدِّمة: تحدَّثتُ فيها عن موضوع البحثِ، وعنوانه، ومشكلته، ومادته، ومصادره، ومنهجه، وفصولهِ الفصل الأوَّل: وهو بعنوان: الضَّميرُ لدي اللُّغويين والنُّحاةِ وأحكامه.

حيثُ عرَّفتُ الضَّميرُ لُغةً واصطلاحاً، وبيَّنتُ فيهِ أحكام الضَّمير في كتب النَّحوِ. وهذا الفصلُ يدور في إطارٍ نظريٍّ.

الفصل الثَّاني: وهو بعنوان: موقف النُّحاة والمُفسِّرين ومُعربي القرآنِ من مسألةِ عود الضَّمير على مُتعدِّدٍ. وهذا الفصلُ يدور في إطار تطبيقي.

الخاتمة: وفي أهم النَّتائج الَّتي حقَّقها البحثُ.

وفقني اللهُ وإيَّاكم إلى طريقِ الهُدى والرَّشادِ، وآخرُ دعوانا أن الحمدُ للهِ ربِّ العالمين.

الفصلُ الأوَّلُ: الضَّميرُ لدي اللُّغويين والنُّحاةِ

- تعريف الضَّمير:

الضَّميرُ أحدُ المعارفِ، والمعرفةُ ما وُضِعَ لشيءٍ مُعيَّنٍ [١]. والمعارفُ هي: الضَّميرُ، والعلمُ، واسمُ الإشارةِ، والمُعرَّفُ بأل، والاسمُ الموصولُ، والمُضافُ إلى معرفةٍ، والمُعرَّفُ بالنِّداءِ، وقد ذكرها سيبويه كُلَّها [٢].

وقد سمَّى سيبويه الضَّميرَ الإضمار [٣]، كما سمَّاه المُضمر، وعلامة الإضمار [٤]، وتارة يُداخل بين هذه المُصطلحات [٥]. يقولُ حمدُ القوزيُّ [٦]: " ولو تتبَّعنا ما طرأ على هذا المُصطلح من تطورٍ، لرأينا البصريين يتابعون سيبويه قانعين باصطلاحاتهِ [٧]، في حين نجدُ الفرَّاءَ يُسمِّي الضَّميرَ مكنيَّاً [٨] وتابعه الكوفيّون على اعتبار اصطلاح " المكنيات " مرادفاً لاصطلاحِ الضَّمائر [٩]، على أنَّ بعضَهم يُسميها (الوجوه) وهي أنا، وأنت، وذاك وهو. [١٠] يقول ابن يعيش: " لا فرقَ بينَ المُضمر

---

(١) شرح الرَّضي على الكافية: ٢ – ١٦٣.

(٢) الكتاب: ١ – ٢١٩، ٢٢٠.

(٣) الكتاب: ١ – ٢١٩، ٢٢٠.

(٤) المصدر السَّابق: ١ – ٢٥٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٢ – ٢٩١، وأسرار العربيَّة ص ٣٤١.

(٥) المصدر السَّابق: ٢ – ٢٩٣، ٢٩٦، وجامع البيان للطَّبري: ٢ – ١٠٧.

(٦) المصطلح النَّحوي نشأته وتطوره حتَّى أواخر القرن الثَّالث الهجري، رسالة ماجستير في الآداب، لعوض حمد القوزي، كليَّة الآداب جامعة الرّياض، عمادة شؤون المكتبات – جامعة الرّياض، الطَّبعة الأولى ١٤٠١هـ ١٩٨١م. ص ١٤٢، ١٤٣.

(٧) أسرار العربيَّة: ٣٤٢.

(٨) معاني القرآن: ١ – ٥، ١٩، ٥٠، ٢ – ٨٥، ٨٦، ٢١٠، ٣٨٦.

(٩) مجالس ثعلب: ١ – ٤٣، الواضح في علم العربيَّة: ١٢، ١٣.

(١٠) إحصاء العلوم: ٤٨.

والمكنـي عند الكوفيين، فهما من قبيل الأسماء المُترادفة، فمعناهما واحد وإن اختلفا من جهةِ اللفظِ، وأمَّا البصريون فيقولون: المُضمراتُ نوعٌ من المكنياتِ، فكلُ مُضمرٍ مكنـيٌّ، وليسَ كُلُّ مكني مُضمراً " [1]. ونحنُ إذا أمعنا النَّظرَ في اصطلاحِ الكتاب وجدناه يشملُ الضَّميرَ وغيره من موصولاتٍ وإشاراتٍ، الأمر الَّذي يجعل لمصطلح سيبويه مزية الدِّقة والتَّحديدِ، فاستحقَ بذلك البقاءَ [2]، وإن كان بعضُ النَّحويين يرى أنَّ الضَّميرَ هو الكنايةِ وسمَّى الضَّمائرَ دلائلَ الحالِ، لأنَّها تقومُ مقامَ مُتقدِّم الذِّكرِ [3]. أمَّا ابنُ فارس فيجعل (الكناية) أوَّل أحوال الاسمِ ثُمَّ يكونُ ظاهراً، وسمَّى الضَّميرَ المُستتر مُستجناً [4] وهي تسميةٌ معنويَّة. "[5]

قال ابنُ هشام الأنصاريُّ: "... ومعرفةٌ، وهي ستَّةٌ، أحدُها المُضمرُ، وهو: ما دلَّ على مُتكلِّمٍ، أو مُخاطبٍ، أو غائبٍ.... ويُسمَّى " الضَّميرُ " أيضاً، ويُسمّيهُ الكوفيون: الكنايةَ، والمكنيَّ، وإنَّما بدأتُ بهِ لأنَّهُ أعرفُ الأنواعِ الستَّةِ على الصَّحيحِ. وهو عبارةٌ: عمَّا دلَّ على مُتكلِّمٍ نحو أنا ونحنُ، أو مُخاطبٍ نحو أنتَ وأنتُما، أو غائبٍ نحو هو وَهُما. [6] وبيَّن ابنُ هشام سببَ تسميته مُضمراً بقولهِ: " وإنَّما سُمِّيَ مُضمراً من قولِهم " أضْمَرْتُ الشَّيءَ " ومنه قولُهم " أضْمَرْتُ الشَّيءَ في نفسي " أو من الضُّمورِ وهو الهُزالُ؛ لأنَّهُ في الغالبِ قليلُ

---

(١) شرح المفصَّل: ٣ – ٨٤، الواضح في علم العربيَّة: ١٢. ١٣.

(٢) الموفي في النَّحو الكوفي: ٩٢، مدرسة الكوفة: ٣١٤، وأبو زكريا الفرَّاء ومنهجه في النَّحو واللُّغة: ٤٥٠.

(٣) المحصَّل شرح المفصَّل ق ٩، وتفسير جامع البيان للطبري: ١ – ٤١، ٤٣، ٤٩.

(٤) الصَّاحبي في فقه اللُّغة وسنن العرب في كلامها: ٢٦١.

(٥) المصطلح النَّحوي نشأته وتطوره حتَّى أواخر القرن الثَّالث الهجري: ١٤٢، ١٤٣.

(٦) شرح شذور الذَّهب في معرفة كلام العرب: ص ١٣٤.

الحروفِ، ثُمَّ تلك الحروفُ الموضوعةُ لهُ غالبها مهموسةٌ – وهي التَّاءُ والكافُ والهاءُ – والهمسُ: هو الصَّوتُ الخفيُّ. (١)

وعرَّفه أبو البقاء العُكبريُّ بقولهِ: " وأمَّا الضَّميرُ فبمعنى المُضمر كقتيل بمعنى مقتول، وأصلُ الإضمارِ السَّترُ ومنه قولُ الأعشى:

أيا أبتي لا تـرَمِ ** فإنَّا بخيرٍ إذا لم ترمْ

ترانا إذا أضمرتْكَ البلادُ ** نُجفى وتُقْطعُ مِنَّا الرَّحمْ.

وحدُّ المُضمرِ: هو الاسمُ الَّذي يعودُ إلى ظاهرٍ قبلهِ لفظاً أو تقديراً، والاشتقاقُ موجودٌ فيهِ وهو الاستتارُ؛ لأنَّ الضَّميرَ لا يدلُّ على المُسمَّى بنفسهِ وهو في نفسهِ محتملٌ، فالرَّاجعُ إليهِ الضَّمير لا يبينُ من نفس الضَّميرِ بل هو مستورٌ فيهِ " (٢)

وبيَّن العُكبريُّ العلَّةَ من مجيء الضَّميرِ بقولهِ: " وإنَّما جيءَ بالضَّمائرِ للإختصارِ وإزالةِ اللبسِ، وذلك أنَّك لو أعدتَ لفظَ الظَّاهرِ لم يُعلم أنَّ الثَّاني هو الأوَّلُ، وفيهِ أيضاً إطالةٌ كقولك: جاءَني زيدٌ فقلتُ لهُ، ولو قلت: فقلتُ لزيدٍ، لم يعلمْ أنَّ زيداً الثَّاني هو الأوَّلُ. " (٣)

وعرَّفه الفاكهي بقولهِ: " ما دلَّ وضعاً على مُتكلِّمٍ، أو مُخاطبٍ، أو غائبٍ " (٤).

---

(١) المرجع السَّابق: ص ١٣٤.

(٢) اللباب في علل البناء والإعراب: ١ – ٤٧٣، ٤٧٤. لأبي البقاء العُكبريّ، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، الطَّبعة الأولى ١٩٩٥م. عدد الأجزاء ٢.

(٣) السَّابق: ١ – ٤٧٤.

(٤) شرح كتاب الحدود في النَّحو: للإمام عبد الله بن أحمد الفاكهي النَّحويّ المكيّ (٨٩٩ – ٩٧٢ هـ) ص ٣٩. تحقيق د. المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، الطَّبعة الثَّانية ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

وللدكتور فاضل صالح السَّمرائي وجهة نظر أخرى بيَّنها عند تعريفه للضَّميرِ، حيثُ قالَ: " الضَّميرُ: فعيلٌ، بمعنى اسم المفعول، من أضمرت الشَّيءَ في نفسي، إذا أخفيته وسترته فهو مُضمرٌ كالحكيمِ بمعنى المُحكم. والنُّحاةُ يقولون إنَّما سُمِّيَ بذلك لكثرةِ استتاره، فإطلاقه على البارزِ توسُّعٌ، أو لعدم صراحتهِ كالأسماءِ المُظهرةِ [١].

والثَّاني هو الرَّاجحُ فيما أرى، وذلك لأنَّك بالضَّميرِ تسترُ الاسمَ الصَّريحَ، فلا تذكرُه فإنَّك إذا قلت (أنا)، فأنتَ لم تذكر اسمك وإنَّما سترتهُ بهذهِ اللفظةِ، وكذا إذا قلت (أنت وهو وهي). ألا ترى أنَّك تطرقُ على أحدٍ بابَهُ فيقولُ مَن ؟ فتقول: أنا، ويقول لك: ومَن أنتَ ؟ فتقول له: فلانٌ. فأنتَ لم تذكر اسمك صراحةً بقولك (أنا)، فطلب منك ذكر اسمك الصَّريحَ.

فأُخِذَ مصطلح الضَّمير من هذا لأنَّهُ يُسترُ به الاسمُ الصَّريحُ [٢].

والضَّميرُ مُصطلحٌ بصريٌّ، ويُسمَّيهُ الكوفيون كنايةً، ومكنياً، وهو بالمعنى نفسه، فإنَّ الكنايةَ تقابلُ التَّصريحَ، ومنه قولهم استعارة تصريحيَّة، واستعارة مكنيَّة، فالتَّصريحيَّةُ ما صُرِّحَ فيها بلفظِ المُشبَّه بهِ، والمكنيَّةُ ما كنى فيها لفظ المُشبَّه بهِ أي ما ستر وأخفى. ومنه الكُنيةُ في العلمِ لأنَّها تسترُ الاسمَ الصَّريحَ، والكنايةُ في الكلامِ أن تتكلَّمَ بشيءٍ، وأنت تُريدُ غيره [٣].

جاءَ في (التَّصريح) [٤]: " المُضمرُ اسمُ مفعولٍ، من أضمرته إذا أخفيته وسترته وإطلاقه على البارزِ توسُّعٍ. والضَّميرُ بمعنى المُضمرِ على حدِّ قولهِ (عقد العسلُ فهو عقيد) أي معقود. وهو اصطلاحٌ بصريٌّ والكوفيَّةُ يسمونهُ كنايةً ومكنيَّاً. لأنَّهُ ليسَ باسمٍ صريحٍ والكنايةُ تقابلُ الصَّريحَ قال ابنُ هانئ:

---

(١) التَّصريح: ١ – ٩٥، شرح شذور الذَّهب: ١٧٧.

(٢) معاني النَّحو: ١ – ٣٩. شركة العاتك لصناعة الكتاب بالقاهرة، ومكتبة أنوار دجلة ببغداد.

(٣) القاموس المحيط: (كنى) ٤ – ٣٨٤.

(٤) التَّصريحُ: ١ – ٩٥، وشرح المفصَّل: ٣: ٨٤.

فَصرِحْ بِمَن تهوى وَدعني مِن الكنى ** فلا خيرَ في اللذاتِ من دونها ستر.

أحكام الضَّمير[1]:

ينقسمُ الضَّميرُ على قسمين: مُنفصلٍ ومُتَّصلٍ. فالمُنفصلُ: ما يُبتدأُ بهِ، ويقعُ بعد (إلاَّ)، وهو ثمانية وعشرون ضميراً، نصفُها مُختصٌّ بالرَّفعِ، والنِّصفُ الآخرُ مُختصٌّ بالنَّصبِ. والجدولان التَّاليان يوضِّحانِ هذين النوعين:

أ - ضمائر الرَّفعِ المُنفصلة

المفرد	الجمع	المثنى
الغائب هو	الغائبون هم	الغائبان هما
الغائبة هي	الغائبات هن	الغائبتان هما
المخاطب أنتَ	المخاطبون أنتم	المخاطبات أنتما
المخاطبة أنتِ	المخاطبات أنتن	المخاطبتان أنتما
المُتكلِّم أنا	المُتكلمون نحن	المُتكلمان -

ب - ضمائر النَّصب المُتَّصلة

المفرد	الجمع	المُثنَّى
الغائب إيَّاه	الغائبون إيَّاهم	الغائبان إيَّاهما
الغائبة إيَّاها	الغائبات إيَّاهن	الغائبتان إيَّاهما

---

(١) أفدت في هذه النُّقطة من كتاب: تحفة الأحباب في النَّحو والصَّرف والإعراب: ٢٧ - ٣٠. صنعه د. رمضان عبد التَّواب، د. رجب عثمان، دار الفردوس للطباعة بالقاهرة، ١٩٩٤- ١٩٩٥م. ومن شذور الذَّهب: ١٣٥- ١٣٨.

المفرد	الجمع	المُثنَّى
المخاطب إيَّاكَ	المخاطبون إيَّاكم	المخاطبات إيَّاكما
المخاطبة إيَّاكِ	المخاطبات إيَّاكن	المخاطبتان إيَّاكما
المُتكلِّم إيَّاي	المتكلمون إيَّانا	المتكلمان –

والضَّميرُ المُتَّصلُ ما كانَ غير مُستقلٍّ في النُّطقِ، بل هو كالجُزءِ من الكلمةِ السَّابقةِ، ولا يُبدأُ بهِ، ولا يقعُ بعد (إلاَّ). وينقسمُ هذا الضَّمير المُتَّصلُ، بحسبِ موقعهِ من الإعراب، على ثلاثةِ أقسامٍ:

الأَوَّلُ: ما يختصُّ بالرَّفعِ، وهو خمسةٌ: تاءُ الفاعل، وألفُ الاثنين، وواوُ الجماعةِ، وياءُ المُخاطبةِ، ونونُ النِّسوةِ.

الثَّاني: ما يشتركُ بينَ النَّصبِ والجرِّ، وهو ثلاثةٌ: ياءُ المُتكلِّمِ، وكافُ الخطابِ، وهاءُ الغيبةِ.

الثَّالثُ: ما يشتركُ بينَ الرَّفعِ والنَّصبِ والجرِّ، وهو: (نا) خاصَّةً.

وضميرُ الغائب لابُدَّ لهُ مِن مُفسِّرٍ يعودُ إليهِ، وهذا المفسّرُ قسمان:

الأَوَّل: غيرُ مذكورٍ في الكلامِ، ولكنَّهُ معلومٌ من السِّياقِ، كقولهِ تعالى: [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ] {القدر:١}

الثَّاني: مذكورٌ في الكلامِ، وهو إمَّا أن يكونَ مُتقدِّماً على الضَّميرِ، أو مُتأخِّراً عنهُ.

والمُفسّرُ المُتقدِّمُ على الضَّميرِ، هو الغالبُ في العربيَّةِ، وهو ثلاثةُ أنواعٍ:

(١) مُتقدِّمٌ في اللفظِ والرُّتبةِ (أي النِّيَّةِ أو التَّقدير): كما في قولهِ تعالى: [وَالقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ] {يس:٣٩}. وقولنا: " جاءَ الطَّالبُ كتابُه في يدهِ ".

(٢) مُتقدِّمٌ في اللفظِ دونَ الرُّتبةِ: كما في قولهِ تعالى: [وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...] {البقرة:١٢٤} وقوله عزَّ وجلَّ [يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ...] {غافر:٥٢}

(٣) مُتقدِّمٌ في الرُّتبةِ دونَ اللفظِ: كما في قولهِ تعالى: [فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى] {طه:٦٧}. وقول جرير:

جَاءَ الخِلافةَ أو كانتْ لَهُ قَدَراً ** كما أتى ربَّهُ موسى على قَدَرِ

أمَّا المفسّر المُتأخرُ عن الضَّميرِ، فهو نوعٌ واحدٌ فقط. وهو المُتأخِّرُ في اللفظِ والرُّتبةِ، وهو قليلٌ. وينحصرُ في سبعِ مسائل:

١- ضميرُ الشَّأنِ والحديث (هو) أو القصَّةِ (هي): كما في قولهِ تعالى [قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ] {الإخلاص:١}، وقوله عزَّ وجلَّ [فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأَبْصَارُ] {الحج:٤٦}. والضَّميرُ في هذهِ الآية يعودُ على الجُملةِ بعده.

٢- أن يُخبرَ عنه بمفسِّره: كقولهِ تعالى: [مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا] (المؤمنون ٣٧). أي: ما الحياةُ إلاَّ حياتُنا الدُّنيا.

٣- الضَّميرُ المُستترُ في نِعْمَ وَبِئْسَ، وهو يعودُ على التَّمييزِ: كما في قولهِ تعالى: [بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا] {الكهف:٥٠}. وزاد ابن هشام قول بعضهم: " اللهُمَّ صلِّ عليهِ الرَّؤُفِ الرَّحيمِ ".

٤- مجرور (رُبَّ) ويُفسِّرُهُ التَّمييزُ بعده: مثل " رُبَّهُ رَجُلاً ".

٥- في باب التَّنازع إذا أعملت الثَّاني واحتاج الأوَّلُ إلى مرفوعٍ: مثل " خرجا وذهبَ أخواك ".

٦- الضَّميرُ المُبدلُ منه ما بعده: مثل: " ضربته زيداً ".

٧- الضَّميرُ المُتَّصلُ بالفاعلِ المُقدَّمِ على المفعولِ المؤخَّرِ. ولم يجئ هذا القسمُ إلاَّ في الشِّعر خاصَّةً؛

قالَ ابنُ هشام: " وهو ضرورةِ على الأصح "، مثل قول حسَّان بن ثابت:

وَلَو أنَّ مَجْدَاً أخلدَ الدَّهرَ واحداً ** مِنَ النَّاسِ أبقى مَجْدُه الدَّهرَ مُطْعِمَا

وقول سليط بن سعد:

جَزَى بنوه أبا الغِيلان عن كِبَرٍ ** وحُسْنِ فِعْلٍ كما يُجْزَى سِنمَّارُ

وقول أبي الأسود الدُّؤلي:

جَزَى رَبُّه عنِّي عَدِيَّ بن حاتم ** جزاءَ الكلابِ العاويات وقد فَعَلْ (١)

وقول الشَّاعر:

كَسَا حلمُه ذا الحلمِ أثوابَ سُؤْدد ** ورقَى نَدَاه ذا النَّدى في ذُرى المَجْدِ

وقول الآخر:

---

(١) في تعليقه على هذا البيت قال الشَّيخ محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد: " اختلفوا في نسبةِ هذا البيتِ؛ فقال قومٌ: هو لأبي الأسود الدُّؤليّ يهجو عدي بن حاتم، وقال آخرون: للنَّابغة – أي الجعدي – وقال قوم: لعبد الله بن همارق، ولعلَّه قد روي لكل واحدٍ من هؤلاءِ جميعاً؛ فإنَّهُ قد روي بروايات مُختلفة، مما يجوزُ معه أنَّه قد وقع في شعر أكثر من واحد. وقد أنشد المؤلف في أوضحه (رقم ٢٢٠) وابن عقيل (١٥٣)، والأشموني في باب الفاعل (رقم ٢٨٠). وقال إنَّ الشَّاهدَ فيه: قوله: " رَبُّه عنِّي عَدِيَّ بن حاتم " حيثُ =أعادَ الضَّميرَ من الفاعل المُتقدِّم على المفعول المُتأخِّر، فكان هذا الضَّميرُ عائداً على مُتأخِّرٍ في اللفظِ وفي الرُّتبةِ جميعاً، وأمَّا تأخره في الرُّتبةِ فلأنَّ رُتبة المفعول الَّذي عاد الضَّميرُ عليه أن يأخر في الكلام عن الفاعل الذي اتَّصل الضَّميرُ بهِ، وهذا التَّقديمُ شاذٌّ عند جمهرة النُّحاةِ. وذهب ابنُجنِّي إلى أنَّهُ سائغٌ لا شذوذ فيهِ، ووجهه عندهم أنَّه قد كثر في لسان العرب تقديم المفعول على الفاعل وحده تارة نحو [وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ...] وعلى الفاعل والفعل جميعا تارةً أخرى. نحو (فريقاً كذَّبتم) فلمَّا كثر ذلك ظنَّ أنَّ للمفعولِ رتبتين: إحداهما التَّأخر، والثَّانية التَّقدُّم، فإذا عاد عليه وهو مُتأخِّر لفظاً واتَّصل بالفاعل المُتقدِّم، فكأنه مُتأخر لفظاً مُتقدِّم رتبة، فاعرف ذلك. نقلا عن (مُنتهى الأرب ص ١٣٨).

لَمَّا رأى طالبوه مُصْعَباً ذُعِروا ** وكادَ لو ساعَدَ المقدورُ ينْتَصِرُ.

الفصل الثَّاني
موقف النُّحاة والمُفسِّرين ومُعربي القرآنِ
من مسألةِ عود الضَّمير على مُتعدِّدٍ

اخترتُ في هذا الفصل مجموعة من الآيات القرآنيَّة ورد فيها الضَّميرُ عائداً على مُتعدِّدٍ، وبيَّنتُ فيها موقفُ النُّحاةِ والمفسِّرين ومُعربي القرآنِ من هذه المسألة، بُغيةَ الوصولِ إلى الرَّأي الرَّاجح في تفسير الآية القرآنيَّة، وبيَّنتُ أوجهَ الاتِّفاقِ وأوجهَ الاختلافِ بينهم حول هذه المسألة وما ترتَّب على اتِّفاقهم واختلافهم، وصولاً إلى معرفة أسباب الاختلاف بينهم وأثر ذلك في توجيه الدَّلالة اللُّغوية للضَّمير في هذه المسائل.

(١) سورة القرة الآية (٢٣):

قال تعالى **[وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ]** {البقرة:٢٣}

دارت أقوالُ النُّحاةِ والمفسِّرين ومُعربي القرآن حول الضَّمير في قولهِ تعالى (مِثْلِهِ) وإلى ماذا يعودُ ؟ فجاءت إجاباتُهم على النَّحو التَّالي:

حيثُ ذهبَ الفرَّاءُ (١) إلى أنَّ (الهاء) عائدةٌ على القرآنِ، حيثُ قالَ: " الهاءُ كنايةٌ عن القرآنِ؛ فأتوا بسورةٍ من مثلِ القُرآنِ ". وعرض الطَّبريُّ اختلاف أهل التَّأويل حول قولهِ (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ) ورجَّحَ قولَ قتادة ومجاهد الَّذي يرى أنَّ الضَّميرَ يعودُ على (القُرآنِ)، حيثُ قالَ: "... عن قتادة:"فأتوا بسورة من مثله"، يعني: من مثل هذا القرآن حقًّا وصدْقًا، لا باطل فيه ولا كذب....عن قتادة في قوله: "فأتوا بسورة من مثله"،

---

(١) معاني القرآن: ١ – ١٩.لأبي زكريا يحيي بن زياد الفرَّاء (ت ٢٠٧هـ)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الطَّبعة الثَّانية ١٩٨٠م.

يقول: بسورةٍ مثلِ هذا القرآن...عن مجاهد: "فأتوا بسورة من مثله"، مثلِ القرآن....عن مجاهد: "فأتوا بسورةٍ مِنْ مثله"، قال: "مثله" مثلِ القرآن.

فمعنى قول مجاهد وقتادة اللذين ذكرنا عنهما: أن الله جلّ ذكره قال لمن حاجَّه في نبيه محمد صلى الله عليه وسلم من الكفار: فأتوا بسورة من مثل هذا القرآن من كلامكم أيتها العرب، كما أتى به محمد بلغاتكم ومعاني منطقكم. وقد قال قوم آخرون: إن معنى قوله:"فأتُوا بسورةٍ من مثله"، من مثل محمد من البشر، لأن محمدًا بشر مثلكم.

قال أبو جعفر: والتأويلُ الأوَّلُ، الذي قاله مجاهد وقتادة، هو التأويلُ الصَّحيحُ. لأنَّ اللهَ جَل ثناؤه قال في سُورة أخرى:[أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ] (سورة يونس: ٣٨)، ومعلومٌ أنّ السورةِ ليست لمحمد بنظير ولا شبيه، فيجوزُ أنْ يقال: فأتُوا بسورة مثل محمد.

فإن قال قائل: إنك ذكرتَ أن الله عني بقوله "، فأتوا بسورة من مثله"، من مثل هذا القرآن، فهل للقرآن من مثل فيقال: ائتوا بسورة من مثله؟

قيل: إنه لم يعنِ به: ائتُوا بسورة من مثله في التأليف والمعاني التي باينَ بها سائرَ الكلام غيرَه، وإنما عنى: ائتوا بسورة من مثله في البيان، لأنّ القرآن أنزله الله بلسان عربيّ، فكلام العرب لا شك له مثلٌ في معنى العربية. فأمّا في المعنى الذي باين به القرآن سائرَ كلام المخلوقين، فلا مثلَ له من ذلك الوجه ولا نظيرَ ولا شبيه." [(١)].

(١) جامع البيان في تأويل القرآن: لأبي محمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطَّبريِّ (المتوفى سنة ٣١٠ هـ). ١ - ٣٧٣ تحقيق أحمد محمد شاكر، =مؤسسة الرِّسالة، الطَّبعة الأولى ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠م، عدد الأجزاء ٢٤، مصدر الكتاب: موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

واتَّفق معه مكي بن أبي طالب القيسي [1]. وعند الزَّمخشريِّ يعود الضَّميرُ على شيئين هما القرآن، ومحمَّد، ورجَّحَ عود الضَّمير على القرآن، حيثُ قالَ: " (من مثله) متعلق بسورة صفة لها أي بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزَّلنا، أو لعبدنا، ويجوزُ أن يتعلقَ بقوله(فأتوا) والضميرُ للعبد. فإن قلت: وما مثله ؟ حتى يأتوا بسورة من ذلك المثل. قلت: معناه: فأتوا بسورة مما هو على صفته في البيان الغريب وعلو الطبقة في حسن النظم، أو فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا عربيا أو أميا لم يقرأ الكتبَ ولم يأخذ من العلماء ولا قصد إلى مثل ونظير هنالك، ولكنَّه نحو قول القبعثري للحجاج وقد قال له: لأحملنَّك على الأدهم مثل الأمير حمل على الأدهم والأشهب، أراد: من كان على صفة الأمير من السلطان والقدرة وبسطة اليد ولم يقصد أحدا يجعله مثلا للحجاج.

وردُّ الضمير إلى المنزَّل أوجهُ لقوله تعالى(فأتوا بسورة من مثله)(فأتوا بعشر سور مثله) (هود ١١) (على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) (الإسراء ٨٨)؛ ولأنَّ القرآن جديرٌ بسلامةِ التَّرتيب والوقوع على أصحِّ الأساليب، والكلام مع ردِّ الضمير إلى المنزَّل أحسنُ ترتيبا، وذلك أنَّ الحديثَ في المنزَّل لا في المنزَّل عليه، وهو مسوق إليه ومربوط به فحقُّه أن لا يفك عنه بردِّ الضمير إلى غيره، ألا ترى أنَّ المعنى: وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا أنتم نبذا مما يماثله ويجانسه، وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال: وإن ارتبتم في أنَّ محمدا منزَّلٌ عليه فهاتوا قرآنا من مثله، ولأنهم إذا خوطبوا جميعا وهم الجمُّ الغفيرُ بأن يأتوا بطائفةٍ يسيرةٍ من جنسِ ما أتى به واحدٌ منهم كان أبلغ في التحدي من أن يقال لهم ليأتى واحد آخرٌ بنحو ما أتى به هذا

---

(١) مُشكل إعراب القُرآنِ: لأبي محمَّد مكي بن أبي طالب القيسي " ٣٥٥ – ٤٣٧ هـ ". ١ – ٨٣. تحقيق د. حاتم صالح الضَّامن، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، الطَّبعة الثَّالثة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م.

الواحد؛ ولأنَّ هذا التفسيرَ هو الملائمُ لقوله (وادعوا شهداءكم) والشُّهداء جمع شهيدٍ بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة..."[1].

وعند ابن عطيَّة الأندلسيّ الضَّميرُ يعود على ثلاثةِ أشياء هي: القرآن، ومحمَّد، والكُتب القديمة التَّوراة والإنجيل والزَّبور، ورجَّحَ الأوَّلَ [2].

وذكر أبو البركات ابن الأنباري في الهاءِ وجهين، حيثُ قالَ: " " الهاءُ " في " مِثْلِهِ " فيها وجهانِ: أحدُهما: أن تكونَ عائدةً على " عَبْدِنا " وتكونُ (مِنْ) لابتداءِ الغايةِ، أي، ابتدئوا في الإتْيَانِ بِالسُّورةِ مِنْ مِثْلِ مُحمَّدٍ.

والثَّاني: أن تكونَ عائدةً على " مَا نَزَّلنا " وهو القُرآنُ، فتكونُ (مِنْ) زائدةٌ وهو قولُ أبي الحَسنِ الأخفش، وتقديرُه، فأتوا بسورةٍ مِثْلِهِ، كما جاءَ في الآيةِ الأخرى: [فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ] {يونس:٣٨}..."[3].

واتَّفق معه ابنُ الجوزيّ:[4].

وقالَ الفخرُ الرَّازيُّ: " الضميرُفي قوله: {مِّن مِّثْلِه } إلى ماذا يعود وفيه وجهان:

---

(١) الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل: لأبي القاسم محمود بن عمر الزَّمخشريّ الخوارزميّ: ١ – ١٢٨، ١٢٩. تحقيق عبد الرَّازق المهدي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، عدد الأجزاء ٤، المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

(٢) المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لأبي محمَّد محمَّد بن عبد الحقّ بن غالب بن عطيَّة الأندلسيّ. ١ – ٩٣. تحقيق: عبد السَّلام عبد الشَّافي محمَّد، دار الكتب العلميَّة، لبنان، الطَّبعة الأولى ١٤١٣ هـ ١٩٩٣م، عدد الأجزاء ٥. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

(٣) البيان في غريب إعراب القرآن: لأبي البركات بن الأنباري (٥١٣ – ٥٧٧ هـ): ١ – ٦٤، ٦٥. تحقيق د. طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السَّقا، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الطَّبعة الثَّانية ٢٠٠٦ م.

(٤) زاد المسير في علم التَّفسير: ١ – ٥٠. لعبد الرَّحمن بن علي بن محمَّد الجوزيّ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطَّبعة الثَّالثة، عدد الأجزاء: ٩. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

أحدهما: أنَّه عائدٌ إلى "ما" في قوله: {مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا} أي فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم. والثاني: أنه عائد إلى "عبدنا" أي فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء/ والأول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن وأكثر المحققين، ويدل على الترجيح له وجوه:

أحدها: أنَّ ذلك مطابقٌ لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِه }.

وثانيها: أنَّ البحثَ إنَّما وقع في المنزَّلِ لأنَّه قال: {وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا} فوجب صرفُ الضمير إليه، ألا ترى أنَّ المعنى: وإن ارتبتم في أن القرآن منزَّلٌ من عند اللهِ فهاتوا شيئاً مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم أن يقال: وإن ارتبتم في أن محمد منزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله.

وثالثها: أن الضمير لو كان عائداً إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا، وسواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين، أمَّا لو كان عائداً إلى محمَّدٍ صلى الله عليه وسلّم فذلك لا يقتضي إلا كون أحدُهم من الأميين عاجزين عنه لأنَّه لا يكون مثل محمد إلاَّ الشخص الواحد الأمي فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد، لأنَّ الجماعةَ لا تماثلُ الواحدَ، والقارئُ لا يكونُ مثل الأمي، ولا شكَّ أنَّ الإعجازَ على الوجه الأوَّل أقوى.

ورابعها: أنَّا لو صرفنا الضميرَ إلى القرآنِ فكونه معجزاً إنمَّا يحصلُ لكمال حاله في الفصاحة، أما لو صرفناه إلى محمَّد صلى الله عليه وسلّم، فكونه معجزاً إنَّما يكملُ بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم. وهذا وإن كان

معجزاً أيضاً إلاَّ أنَّه لمَّا كان لا يتمُّ إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأوَّلُ أولى.

وخامسها: أنَّا لو صرفنا الضميرَ إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهمُ أنَّ صدورَ مثله القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أمياً ممكن. ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدورَ مثل من الأمي وغير الأمي ممتنع فكان هذا أولى." [1].

وذكر العُكبريُّ ثلاثةَ أشياء تعودُ عليها الهاء: النَّبيّ، والقُرآن، والأنداد، حيثُ قالَ: " (مِن مثلِهِ) الهاءُ تعودُ على النَّبيّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فيكونُ مِن للابتداءِ، ويجوزُ أن تعودَ على القُرآنِ فتكونُ مِن زائدةً، ويجوزُ أن تعودَ على الأندادِ بلفظِ المُفردِ كقولهِ تعالى [وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ] {النحل:٦٦}. " [2].

وذكر أبو حيَّان الأندلسيُّ في الهاءِ وجهين حيثُ قالَ: " من مثله: الهاء عائدة على ما، أو على عبدنا، والراجحُ الأوَّلُ وهو قول أكثر المفسرين ورجحانه من وجوه..." [3].

وذكر السَّمينُ الحلبيُّ في الهاء ثلاثةَ أقوالٍ، حيثُ قالَ: " قوله تعالى: {مِّن مِّثْلِهِ} في الهاء ثلاثةُ أقوالٍ، أحدُها: أنها تعودُ على ما نزَّلنا، فيكون مِنْ مثله صفةً لسورة،

---

(١) مفاتيح الغيب: لمحمَّد بن عمر بن الحسين الرَّازيّ الشَّافعي المعروف بالفخر الرَّازي أبي عبد الله فخر الدِّين. ١ - ٢٧٢. المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطَّبعة الثَّالثة، عدد الأجزاء: ٩. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

(٢) التِّبيان في إعراب القُرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحُسين العُكبريّ (٥٣٨ - ٦١٦ هـ): ٢٤. مكتبة الإيمان، ومكتبة جزيرة الورد بالقاهرة.

(٣) البحر المحيط: لمحمَّد بن يوسف الشَّهير بأبي حيَّان الأندلسيّ (٧٥٤ هـ). ١ - ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧. تحقيق: الشَّيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشَّيخ علي محمَّد معوَّض، شارك في التَّحقيق. د. زكريا عبد المجيد النُّوقي، د. أحمد النّجولي الجمل، دار الكُتب العلميَّة، لبنان، بيروت، الطَّبعة الأولى ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م، عدد الأجزاء: ٨. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

ويتعلّقُ بمحذوفٍ على ما تقرَّر، أي: بسوةٍ كائنةٍ من مثلِ المنزَّل في فصاحتِه وإخبارِه بالغُيوبِ وغيرِ ذلك، ويكونُ معنى "مِنْ" التبعيضَ، وأجاز ابن عطية والمهدوي أن تكون للبيان، وأجازاهما وأبو البقاء أن تكون زائدةً، ولا تجيء إلا على قول الأخفش.

الثاني: أنها تعودُ على "عبدِنا" فيتعلَّقُ "من مثله" بأتوا، ويكون من "مِنْ" ابتداءَ الغاية، ويجوز على هذا الوجه أيضاً أن تكونَ صفةً لسورة، أي: بسورةٍ كائنة من رجلٍ مثلِ عبدِنا. الثالث: قال أبو البقاء: "إنها تعود على الأنداد بلفظِ المفرد كقوله: {وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُمْ مِّمَّا فِي بُطُونِهِ} قلت: ولا حاجةَ تَدْعو إلى ذلك، والمعنى يَأباه أيضاً." [1].

من العرضِ السَّابقِ يتَّضحُ لي أنَّ بعضَ العُلماءِ أعاد الضَّميرَ إلى شيءٍ واحدٍ وهو (القرآن) كما نراه عند الفرَّاءِ. والأكثرون أعادوا الضَّميرَ إلى (القرآنِ، والنَّبيِّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ) ورجَّحوا الأوَّل كما نراه عند الطَّبريِّ، ومكي بن أبي طالب القيسيّ، والزَّمخشريّ، والفخر الرَّازيّ، وأبي حيَّان، والسَّمين الحلبيّ. وبعضُهم أعاد الضَّميرَ إلى ثلاثة أشياء كما فعل ابنُ عطيَّة، والعُكبريُّ.

ومن العرضِ السَّابقِ يتَّضحُ لي أنَّ جمهورَ العُلماء يرجِّحُ عود الضَّمير في قوله تعالى (مثله) إلى القرآنِ الكريمِ. وأنَّهم استندوا في ترجيحِ آرائهم إلى آياتٍ آخري من القرآنِ الكريمِ، كما اعتمدوا على السِّياقِ القرآني في ترجيح أقوالهم. وأنا أتفقُ مع الجمهور فيما ذهبوا إليهِ.

(٢) سورة البقرة الآية (٤٥):

[وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الخَاشِعِينَ] {البقرة:٤٥}

---

(١) الدُّر المصون في علم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف بن عبد الدَّائم المعروف بالسَّمين الحلبيّ (المتوفى ٧٥٦ هـ): ١ – ١٥٠. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

اختلف النُّحاةُ والمُفسّرونِ ومعربو القرآنِ في الضَّمير في قوله تعالى (وَإِنَّهَا) والإمَ يعودُ، فذهب الجمهور إلى أنَّهُ يعودُ على (الصَّلاة)، وذهبَ فريقٌ ثانٍ إلى أنَّهُ يعودُ إلى (الصَّلاة، وإجابة الرَّسولِ)، وذهبَ فريق ثالث إلى أنَّهُ يعودُ على (الكعبة، أو الاستعانة، أو الصَّلاة)، وفريقٌ رابع يعودُ على (الصَّلاة، أو الاستعانة، أو الأمور التي أمر بها بنو إسرائيلَ ونهوا عنها)، وزاد فريق خامس (القبلة)، وزاد فريقٌ خامس الصَّبر والصَّلاة، وهذه بعضُ أقوالهم في هذا الشَّأنِ:

حيثُ عللَّ الأخفشُ الوسطُ تأنيثَ الضَّمير في قولهِ (وَإِنَّهَا) بقولهِ [1]: " أمَّا قولُهُ [وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ] فلأنَّهُ حملَ الكلامَ على " الصَّلاة ". وهذا كلامٌ منهُ ما يحُملُ على الأوَّلِ ومنهُ ما يُحملُ على الآخرِ. وقالَ [وَاللهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ] {التوبة:٦٢}، فهذا يجوزُ على الأوَّلِ والآخرِ، وأقيسُ هذا إذا ما كانَ بالواوِ أن يُحملَ عليهما جميعاً. تقولُ: " زيدٌ وعمرو ذاهبانِ " وليسَ هذا مثلَ " أو " لأنَّ " أو " إنَّما يُخبرُ فيهِ عن أحدِ الشَّيئينِ. وأنتَ في " أو " بالخيارِ إن شئتَ جعلتَ الكلامَ على الأوَّلِ وإن شئتَ على الآخرِ، وأن تحملَهُ على الآخرِ أقيسُ لأنَّكَ إن تجعل الخبرَ على الاسمِ الَّذي يليهِ الخبرُ فهو أمثلُ من أن تجاوزَهُ إلى اسمٍ بعيدٍ منهُ. قالَ [وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا] {الجمعة:١١} فحملَهُ على الأوَّلِ، وقالَ في موضعٍ آخرٍ [وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ] {القصص:٧٣} وقالَ [وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا] {النساء:١١٢} فحملَهُ على الآخرِ. قالَ الشَّاعِرُ: (من البسيط):

أمَّا الوسَامةُ أو حُسْنُ النِّسَاءِ فَقَدْ ** أُوتيتِ مِنْهُ لو أنَّ العَقْلَ محتَنِكُ

وقالَ ابنُ أحمر: (من الطَّويلِ):

---

(١) معاني القرآن: للأخفش الأوسط سعيد ن مسعدة البلخيّ المُجاشعي: ١ – ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤. دراسة وتحقيق د. عبد الأمير محمَّد أمين الورد، عالم الكُتب، بيروت، لبنان، الطَّبعة الأولى ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

رَمَاني بِدَاءٍ كُنْتُ مِنْهُ ووالدي ** بريئاً وَمِنْ أجلِ الطَّوِيّ رَمَاني [١]

وقالَ الآخرُ (من المُنسرِح):

نحنُ بِما عِنْدَنا وأنتَ بِمَا ** عنْدَكَ راضٍ والرَّأيُّ مُختلفُ

وهذا مثلُ قولِ البرجمي: [٢] (من الطَّويلِ):

مَنْ يَكُ أمْسَى بِالمَدينةِ دَارَهُ ** فإنِّي وقيَّاراً بِها لَغَرِيبُ [٣].

وعند الطَّبريِّ الضميرُ يعودُ على (الصَّلاة)، حيثُ قالَ: " يعني بقوله جل ثناؤه:(وإنَّها)، وإنَّ الصلاةَ، ف"الهاءُ والألفُ" في"وإنها" عائدتان على"الصَّلاة". وقد قال بعضُهم: إنَّ قولَه:(وإنَّها) بمعنى: إنَّ إجابةَ محمدٍ صلى الله عليه وسلم، ولم يجر لذلك بلفظ الإجابة ذكر فتجعل"الهاء والألف" كناية عنه، وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته." [٤]. وقالَ أبو جعفر النَّحَّاسُ: " (وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ) اسمُ " إنَّ " وخبرُها، ويجوزُ في غيرِ القُرآنِ وإنَّهُ، ويجوزُ وإنَّهما. " [٥]. وذكر مكي بن أبي طالب القيسيُّ ثلاثةَ أشياء يعودُ عليها الضَّميرُ هي (الكعبةَ،

---

(١) في الكتاب: ١ – ٣٨، ومجاز القرآن ٢ – ١٦١، ومعاني القرآن ١ – ٤٥٨، والصِّحاح " جول " وإعراب القرآن للزجاجي ٢ – ٦١١ بـ " بأمرٍ " بدل " بداء ". وفي تحصيل الشنتمري ١ – هـ ٣٨، ومعاني القرآن والصِّحاح وإعراب القرآن للزجاجي " كما سبق " بـ " جول " أجل " وفي مجاز القرآن كما سبق بـ " دون " بدل " أجل ". نقلا عن محقق كتاب الأخفش.

(٢) هو في الكتاب ١ – ٣٨، وتحصيل عين الذَّهب كذلك، والخزانة ٤ – ٢٢٣، واللسان " قير "، والمقاصد النَّحويَّة ٢ – ٣١٨. والبرجميُّ هو ضابي بن الحارث ترجمتهُ في الشِّعر والشُّعراء ١ – ٣٥٠، وطبقات الشُّعراء ١ – ١٧٢. نقلا عن المحقق.

(٣) في الكتاب وتحصين عين الذَّهب والخزانة واللسان والمقاصد النَّحويَّة كما سبق بـ " رحله " بدل " داره ". واختلف في " قيار " بين الرَّفع والنَّصبِ.

(٤) جامع البيان: ١ – ١٥.

(٥) إعراب القرآن: ١ – ٢٢٠.

والاســــــتعانة، والصَّـــــــلاة) ورجَّـــــــحَ (الصَّـــــــلاةَ)، حيـــــــثُ قـــــــالَ: " والهـاءُ فـي قولـهِ " وإنَّـها لكبيـرةٌ " تعـودُ علـى (الكعبـة). وقيـلَ: بـل تعـودُ علـى (الاستعانة) ودلَّ على الاستعانةِ قولُهُ: " وَاسْتَعِينُوا ". ويدلُّ على الكعبةِ ذكرهُ للصَّلاةِ. وقيلَ: بل تعودُ علـى " الصَّـلاة ". وهـذا أبـينُ الأقـوالِ لقربهمـا منهـا. " [١]. وذكـر الزَّمخشريُّ ثلاثةَ أشياء يعود عليها الضَّميرُ حينما قالَ: " (وإنَّها) الضَّميرُ للصَّلاةِ أو للاستعانةِ ويجوزُ أن يكونَ لجميعِ الأمور التى أمر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله (اذكروا نعمتي) إلى (واستعينوا)... " [٢]. وذكر ابنُ عطيَّة خمسةَ أقوالٍ ضعَّفَ منها (إجابة النَّبيِّ)، و(الكعبة)، حيثُ قالَ: " واختلف المتأولون في قوله تعالى " وإنها لكبيرة " على أي شيء يعود الضمير فقيل على " الصلاة " وقيل على الاستعانة التي يقتضيها قوله " واستعينوا " وقيل على العبادة التي يتضمنها بالمعنى ذكر الصبر والصلاة، وقالت فرقة على إجابة محمد صلى الله عليه وسلم. قال القاضي أبو محمد – رحمه الله – وفي هذا ضعف لأنه لا دليل له من الآية عليه. وقيل يعود الضمير على الكعبة لأن الأمر بالصلاة إنما هو إليها قال القاضي أبو محمد رحمه الله وهذا أضعف من الذي قبله. " [٣].

وقالَ الفخرُ الرَّازيُّ: " أما قوله تعالى: {وَإِنَّهَا} ففي هذا الضمير وجوه، أحدها: الضمير عائد إلى الصلاة أي صلاة ثقيلة إلا على الخاشعين. وثانيها: الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله: {وَاسْتَعِينُوا }. وثالثها: أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها من قوله: {اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ} (البقرة: ٤٠، ٤٧، ١٢٢) إلى قوله: {وَاسْتَعِينُوا } والعرب قد تضمر الشيء اختصاراً

(١) مُشكل إعراب القرآن: ١ – ٩٢.
(٢) الكشَّاف: ١ – ١٦٢. ١٦٣.
(٣) المحرَّر الوجيز: ١ – ١١٩.

أو تقتصر فيه على الإيماء إذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل: ما عليها أفضل من فلان يعني الأرض." [1].

وذكر أبو حيَّان خمسةَ أقوالٍ يعودُ عليها الضَّميرُ ورجَّح عودَهُ على (الصَّلاةِ)، حيثُ قالَ: "(وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ): الضمير عائد على الصلاة. هذا ظاهر الكلام، وهو القاعدة في علم العربية: أن ضمير الغائب لا يعود على غير الأقرب إلا بدليل، وقيل: يعود على الاستعانة، وهو المصدر المفهوم من قوله: (وَاسْتَعِينُواْ)، فيكون مثل (اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)، أي العدل أقرب، قاله البجلي. وقيل: يعود على إجابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنَّ الصبر والصلاة مما كان يدعو إليه، قاله الأخفش. وقيل: على العبادة التي يتضمنها بالمعنى ذكر الصبر والصلاة. وقيل: يعود على الكعبة، لأن الأمر بالصلاة إليها. وقيل: يعود على جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها، من قوله: (اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ) إلى

(وَاسْتَعِينُواْ). وقيل: المعنى على التثنية، واكتفى بعوده على أحدهما، فكأنه قال: وإنهما كقوله: (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا) في بعض التأويلات، وكقوله:

(وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ)، وقول الشاعر:

إنَّ شرخَ الشباب والشَّعر الأس ** ود ما لم يعاص كان جنونا

فهذه سبعة أقوال فيما يعود الضمير عليه، وأظهرها ما بدأنا به أولاً، قال مؤرج في عود الضمير: لأن الصلاة أهم وأغلب، كقوله تعالى: (انفَضُّواْ إِلَيْهَا)، انتهى. يعني أن ميل أولئك الذين انصرفوا في الجمعة إلى التجارة أهم وأغلب من ميلهم إلى اللهو، فلذلك كان عود الضمير عليها، وليس يعني أن الضميرين سواء في العود، لأن العطف بالواو يخالف العطف بأو، فالأصل في العطف بالواو مطابقة الضمير لما

---

(١) مفاتيح الغيب: ١ - ٤١٤.

قبله في تثنية وجمع، وأما العطف بأو فلا يعود الضمير فيه إلا على أحد ما سبق. ومعنى كبر الصلاة: ثقلها وصعوبتها على من يفعلها مثل قوله تعالى: (كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ)، أي شق ذلك وثقل. " [1]. وذكر السَّمينُ الحلبيُّ أربعةَ أقوالٍ، حيُ قالَ: " قوله: {وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ} إنَّ واسمها وخبرُها، والضميرُ في "إنها" قيل: يعودُ على الصلاة وإنْ تقدَّم شيئان، لأنها أغلبُ منه وأهمُّ، وهو نظيرُ قولِه: {وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّواْ إِلَيْهَا} أعاد الضمير على التجارةِ لأنها أهمُّ وأَغْلَبُ، كذا قيل، وفيه نظرٌ، لأنَّ العطف بـ "أو" فيجبُ الإفرادُ، لكنَّ المرادَ أنه ذَكَر الأهمَّ من الشيئين فهو نظيرُها من هذه الجهةِ. وقيل: يعودُ على الاستعانةِ المفهومةِ من الفعلِ نحو: {هُوَ أَقْرَبُ} وقيل: على العِبادةِ المدلولِ عليها بالصبرِ والصلاةِ، وقيل: هو عائدٌ على الصبرِ والصلاةِ، وإنْ كان بلفظِ المفردِ، وهذا ليسَ بشيء. وقيل: حُذِفَ من الأولِ لدلالةِ الثاني عليه، وتقديرُه: وإنه لكبيرٌ، نحو قوله:

إنَّ شَرْخَ الشبابِ والشَّعْرَ الأَسْ * وَدَ ما لم يُعاصَ كان جُنوناً. " [2]

من العرضِ السَّابقِ يتَّضحُ لي أنَّ بعضَ العُلماءِ رجَّح عودَ الضَّمير في قولِهِ تعالى (وإنَّها) إلى أقرب مذكورٍ وهو (الصَّلاة) وهذا ما نجده عند الأخفش الأوسط الَّذي يرى أنَّهُ الأولى والأظهر. وهو ما أكَّده ورجَّحه الطَّبريُّ حينما قال – مُعترضا على الفريق الَّذي يرى أنَّهُ يعود على إجابة الرسولِ –... وغيرُ جائزٍ تركُ الظَّاهر المفهومِ من الكلامِ إلى باطنٍ لا دلالةَ على صحتهِ. واتَّفق معه مكي بن أبي طالب القيسي حينما قال... وقيل تعودُ على الصَّلاةِ وهذا أبينُ الأقوالِ، وهو ما أكَّده أبو حيَّان الأندلسيُّ حينما قالَ إنَّ القاعدةَ في علمِ العربيَّةِ أنَّ ضميرَ الغائبِ لا يعودُ على غيرِ الأقربِ إلاَّ بدليلٍ، ورأى أنَّ الصَّلاةَ أهمُّ وأغلب. واتَّفق معه السَّمينُ الحلبيُّ.

وأنا أتَّفقُ مع الجمهور الَّذي يرى أنَّ الضَّميرَ في (وإنَّها) يعودُ إلى الصَّلاةِ.

---

(١) البحر المحيط: ١ – ٣٤١.

(٢) الدُّر المصون: ١ – ٢٤٦.

(٣) سورة البقرة الآية (٤٦):

[الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ] {البقرة:٤٦}

ذهبَ الطَّبريُّ إلى أنَّ الهاء في قولهِ (إليه) يعودُ على (الرَّبِ)، حيثُ قالَ: "... و"الهاء والميم" اللتان في قوله:(وأنهم) من ذكر الخاشعين، و"الهاء" في"إليه" من ذكر الرب تعالى ذكره في قوله:(ملاقو ربهم) فتأويل الكلمة: وإنَّها لكبيرة إلاَّ على الخاشعين الموقنين أنهم إلى ربهم راجعون." [١].

وقال مكي: " والهاءُ في قولهِ: " إِلَيْهِ رَاجِعُونَ " تعودُ على اللهِ جلَّ ذكرُه. وقيلَ: بل تعودُ على اللقاءِ لقولهِ: " مُلَاقُو رَبِّهِمْ ". " [٢]. ووافقه ابنُ عطيَّة وابنُ الأنباري والعُكبريُّ [٣]. وعند أبي حيَّان الضَّميرُ يعودُ على أشياء أربعة هي: (الرَّب، أو اللقاء، أو الموت، أو الإعادة) حيثُ قالَ: " (وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ): اختلف في الضمير في إليه على من يعود، فظاهر الكلام والتركيب الفصيح أنه يعود إلى الرب، وأن المعنى: وأنهم إلى ربهم راجعون، وهو أقرب ملفوظ به. وقيل: يعود على اللقاء الذي يتضمنه ملاقو ربهم. وقيل: يعود على الموت. وقيل: على الإعادة، وكلاهما يدل عليه ملاقوا. وقد تقدم شرح الرجوع، فأغنى عن إعادته هنا. وقيل: بالقول الأول، وهو أنَّ الضمير يعود على الرب، فلا يتحقق الرجوع، فيحتاج في تحققه إلى حذف مضاف، التقدير: إلى أمر ربهم راجعون. وقيل: المعنى بالرجوع: الموت. وقيل: راجعون بالإعادة في الآخرة، وهو قول أبي العالية. وقيل: راجعون إلى أن لا يملك أحدهم ضراً ولا نفعاً لغيره، كما كانوا في بدء الخلق. وقيل: راجعون، فيجزيهم بأعمالهم، وليس في قوله: وأنهم إليه راجعون دلالة للمجسمة والتناسخية على كون

---

(١) جامع البيان: ١ –

(٢) مشكل إعراب القرآن: ١ – ٩٢.

(٣) انظر على التَّرتيب: المحرَّر الوجيز: ١ – ١٢٠، والبيان في غريب إعراب القرآن: ١ – ٨٠، والتِّبيان: ٣٥.

الأرواح قديمة، وإنما كانت موجودة في عالم الروحانيات. قالوا: لأن الرجوع إلى الشيء المسبوق بالكون عنده." [(١)]. وعند السَّمينِ الحلبيّ الضميرُ يعودُ على ثلاثةِ أشياء هي: (الرَّب، أو الثَّواب، أو اللقاء)، حيثُ قالَ: " وأصلُ الظنّ: رُجْحانُ احدِ الطرفينِ وأمَّا هذه الآيةُ ففيها قولانِ، أحدُهما –وعليه الأكثرُ– أنَّ الظنَّ ههنا بمعنى اليقين ومثلُه: {إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلاَقٍ حِسَابِيَهْ} وقوله:

فقلت لهم ظُنُّوا بألفَيْ مُدَجَّجٍ * * سَرَاتُهُمُ في الفارسيّ المُسَرَّدِ

وقال أبو دُؤاد: رُبَّ همٍّ فَرَّجْتُه بعَزيمٍ * * وغُيوبٍ كَشَّفْتُها بظُنونِ

فاستُعْمِلَ الظنَّ استعمالَ اليقينِ مجازاً، كما استُعْمِلَ العِلْمُ استعمالَ الظنّ كقولِه: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} ولكنَّ العربَ لا تِسْتَعْمِلُ الظنَّ استعمالَ اليقين إلا فيما لم يَخْرُجْ إلى الحِسِّ والمشاهدةِ كالآيتين والبيت، ولا تَجِدُهم يقولون في رجل مَرْئيٍّ حاضراً: أظنُّ هذا إنساناً.

والقولُ الثاني: أنَّ الظنَّ على بابِه وفيه حينئذٍ تاويلان، أحدُهما ذَكَره المهدوي والماوَرْدي وغيرُهما: أن يُضْمَر في الكلام "بذنوبهم" فكأنهم يتوقَّعون لقاءَه مُذْنِبين. قال ابن عطية: "وهذا تعسُّفٌ" والثاني من التأويلين: أنهم يظنُّون ملاقاةَ ثوابِ ربهم لأنهم ليسوا قاطِعين بالثوابِ دونَ العقاب، والتقديرُ: يَظُنُّون أنهم ملاقُو ثوابِ ربِّهم، ولكن يُشْكِلُ على هذا عَطْفُ {وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} فإنه لا يَكْفي فيه الظنُّ، هذا إذا أَعَدْنا الضميرَ في "إليه" على الربِّ سبحانه وتعالى، أمَّا إذا أَعَدْناه على الثوابِ المقدّر فيزولُ الإشكالُ أو يُقالُ: إنه بالنسبةِ إلى الأول بمعنى الظنّ على بابه، وبالنسبةِ إلى الثاني بمعنى اليقينِ، ويكونُ قد جمَعَ في الكلمةِ الواحدةِ بين الحقيقةِ والمجازِ، وهي مسألةُ خلافٍ و"أن" وما في حَيّزها سادَّةٌ [مَسَدَّ] المفعولَيْنِ عندَ الجمهورِ، ومسدَّ الأولِ، والثاني عند الأخفش، وقد تقدَّم تحقيقُه.

---

(١) البحر المحيط: ١ – ٣٤٣.

و {مُّلاَقُو رَبِّهِمْ} من باب إضافةِ اسم الفاعل لمعموله إضافةً تخفيفٍ لأنه مستقبلٌ، وحُذِفَتِ النونُ للإضافة، والأصلُ: مُلاقونَ ربِّهم. والمفاعلةُ عهنا بمعنى الثلاثي نحو: عافاك الله، قاله المهدوي: قال ابن عطية: وهذا ضعيفٌ، لأنَّ "لَقِيَ" يتضمَّن معنى "لاقى". كأنه يَعْني أن المادةَ لذاتها تقتضي المشاركةَ بخلافِ غيرِها من: عاقَبْت وطارقت وعافاك. وقد تقدَّم ان في الكلام حَذْفاً تقديرُه: ملاقو ثوابِ ربِّهم وعقابِه. قال ابن عطية: "ويَصِحُّ أن تكونَ الملاقاةُ هنا الرؤيةَ التي عليها أهلُ السُّنَّةِ وورد بها متواترُ الحديث"، فعلى هذا الذي قاله لا يُحْتاج إلى حَذْفِ مضاف. {وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} عَطْفٌ على "أنَّهم" وما في حَيِّزها، و"إليه" متعلق بـ "راجعون"، والضميرُ: إمَّا للربِّ سبحانَه أو الثَّوابِ كما تقدَّم، أو اللقاءِ المفهوم من " مُلاقُو". " (١).

من العرضِ السَّابقِ نستنتج الآتي:

- اتِّفاقَ العُلماءِ حول الضَّميرَ في قولهِ تعالى (إليه) وأنَّه يعودُ إلى الرَّبِ لأنَّهُ أقربُ مذكورٍ وهو ما نراهُ عند أبي حيَّان.
- أنَّ بعضَهم اعتمد على السُّنَّةِ النَّبوية الشَّريفة في ترجيح رأيه وهو ما ظهر عند ابن عطيَّة الأندلسيّ.

وأنا أتَّفق مع أبي حيَّان وابن عطيَّة فيما ذهبا إليهِ.

(٤) سورةِ البقرة الآية (٦٦):

[فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ] {البقرة:٦٦}

دارت أقوالُ النُّحاةِ والمُفسِّرين ومعربي القرآن حول (الهاء) في قولهِ تعالى (فَجَعَلْنَاهَا) و(يَدَيْهَا) و(خَلْفَهَا) وانصبَّ اهتمامُهم على (الهاء) الأولى في قولهِ تعالى (فَجَعَلْنَاهَا)، فذهبَ الفرَّاءُ إلى أنَّ الضَّميرَ يعودُ على (المسخة) (٢). وعند الأخفش الضَّميرُ يعودُ

---

(١) الدُّر المصون: ١ – ٢٤٩.

(٢) معاني القرآن: ١ – ٤٣.

على (القردة، أو العقوبة) [1]. وعند الطبريّ يعودُ على خمسةِ أشياء هي: (العقوبة أو المسخة، والحيتان، والقرية، والقردة، والأمَّة المعتدية) [2]. وعند مكي يعود على (القردة، أو المسخة، أو العقوبة) [3]. وعند الزَّمخشريّ يعود على (المسخة، أو العقوبة) [4]. وعند ابن عطيَّة الضَّميرُ يعودُ على سبعة أشياء هي: (المسخة، والعقوبة، والأُمَّة التي مُسخت، والقردة، والقرية، والحيتان) [5]. وعند ابن الأنباري يعودُ على (المسخة، أو القردة) [6]. وعند ابن الجوزيّ على (الخطيئة، والعقوبة، والقرية، والأمَّة) [7]. وعند الفخر الرَّازيّ على (المسخة، والقردة، قرية أصحاب السَّبت، والأمَّة) [8]. وعند العُكبري على (العقوبة، أو المسخة، أو الأمَّة) [9]. وعند أبي حيَّان يعودُ على سبعة أشياء هي: (القرية، أو الأُمَّة، أو الحالة، أو المسخة، أو الحيتان، أو العقوبة، أو الكينونة) ورجَّح الأخير [10]. وعند السَّمين على (المسخة، أو القرية،

أو العقوبة، أو الأمَّة) [11]. وهذه بعضُ أقوالهم في هذا الشَّأنِ:-

حيثُ قالَ الفرَّاءُ: " [فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا...] يعني المَسْخَة الَّتي مُسِخُوها جُعِلَتْ نكالاً لِمَا مضى من الذُّنوبِ ولِما يُعملُ بعدها: ليخافوا أن يعملوا بِما

---

(١) معاني القرآن: ١ – ٢٧٨.
(٢) جامع البيان: ٢ – ١٧٥.
(٣) مُشكل إعراب القرآن: ١ – ٩٧.
(٤) الكشَّاف: ١ – ١٧٥.
(٥) المحرَّر الوجيز: ١ – ١٤٠.
(٦) البيان: ١ – ٩١.
(٧) زاد المسير: ١ – ٩٥.
(٨) مفاتيح الغيب: ١ – ٤٦٢.
(٩) التِّبيان: ٤١.
(١٠) البحر المحيط: ١ – ٤١٠.
(١١) الدُّر المصون: ١ – ٣١٢.

عمـلَ الَّـذينَ مُسِـخوا فيُمسـخوا. " [1]. وقـالَ الطَّبـريُّ: " اختلـف أهـل التأويـل فـي تأويل"الهاء والألف" في قولـه:(فجعلناها)، وعلام هي عائدة؟ فروي عن ابن عباس فيها قولان: أحدهما ما:-

حدثنا به... عن ابن عباس:(فجعلناها) فجعلنا تلك العقوبة - وهي المسخة-"نكالا". فالهاء والألف من قوله:(فجعلناها) -على قول ابن عباس هذا- كناية عن"المسخة"، وهي"فعلة" مسخهم الله مسخة.

فمعنـى الكـلام علـى هـذا التأويـل: فقلنـا لهـم: كونـوا قـردة خاسـئين، فصـاروا قـردة ممسوخين، (فجعلناهـا)، فجعلنـا عقوبتنـا ومسـخنا إيـاهم، (نكـالا لمـا بـين يـديها ومـا خلفها وموعظـة للمتقين). والقول الآخر من قولي ابن عباس، ما:-... (فجعلناها)، يعني الحيتان.

و"الهاء والألف" - على هذا القول- من ذكر الحيتان، ولم يجر لها ذكر. ولكن لما كان في الخبر دلالـة، كني عن ذكرها. والدلالـة على ذلك قوله:(ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت). وقال آخرون: فجعلنا القرية التي اعتدى أهلها في السبت. فـ "الهاء" و"الألف" -في قول هؤلاء - كناية عن قرية القوم الذين مسخوا.

وقال آخرون: معنى ذلك فجعلنا القردة الذين مسخوا"نكالا لما بين يديها وما خلفها"، فجعلوا"الهاء والألف" كناية عن القردة.

وقال آخرون:(فجعلناها)، يعني به: فجعلنا الأمة التي اعتدت في السبت"نكالا"."[2].

وقـال ابنُ عطيَّـة: " والضـمير فـي " جعلناهـا " يحتمـل العـود علـى المسـخة والعقوبـة ويحتمل على الأمة التي مسخت ويحتمل على القردة ويحتمل على القريـة إذ معنـى الكلام يقتضيها وقيل يعود على الحيتان وفي هذا القول بعد. " [1].

---

(١) معاني القرآن: ١ - ٤٣.

(٢) جامع البيان: ٢ - ١٧٥.

وقال الفخرُ الرَّازيُّ: " أما قوله: {فَجَعَلْنَاهَا} فقد اختلفوا في أن هذا الضمير إلى أي شيء يعود على وجوه:

أحدها: قال الفراء: (جعلناها) يعني المسخة التي مسخوها، **وثانيها:** قال الأخفش: أي جعلنا القردة نكالاً. **وثالثها:** جعلنا قرية أصحاب السبت نكالاً.

رابعها: جعلنا هذه الأمة نكالاً لأن قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِى السَّبْتِ} يدل على الأمة والجماعة أو نحوها والأقرب هو الوجهان الأولان لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم فلا وجه لردها إلى غيره، فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم، أما النكال فقال القفال رحمه الله: إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الإقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها، ويقال للقيد النكل، وللجام الثقيل أيضاً نكل لما فيهما من المنع والحبس، ونظيره قوله تعالى: {إِنَّ لَدَيْنَآ أَنكَالا وَجَحِيمًا} (المزمل: ١٢) وقال الله تعالى: {وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلا} (النساء: ٨٤) والمعنى: أنا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم أي لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفي لأن ذلك إنما يكون ممن تضره المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه، وأما نحن فإنما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة،... [٢]

وقال أبو حيَّان الأندلسيُّ: " (فَجَعَلْنَاهَا): الضمير عائد على القرية أو على الأمة، أو على الحالة، أو على المسخة، أو على الحيتان، أو على العقوبة. والذي يظهر أن الضمير عائد على المصدر المفهوم من: كونوا، أي فجعلنا كينونتهم قردة خاسئين.) نَكَالاً (: أي عبرة، وهو مفعول ثانٍ لجعل...." [٣].

---

(١) المحرَّر الوجيز: ١ – ١٤٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ١ – ٤٦٢.

(٣) البحر المُحيط: ١ – ٤١٠.

وأنا أتَّفقُ مع الفخر الرَّازي وأبي حيَّان فيما ذهبا إليه. لأنَّ ردَّ الضَّميرِ إلى مذكورٍ مُتقدِّمٍ أفضلُ من ردِّه إلى غيره وهو ما جاء في كلامِ الفخرِ الرَّازيِّ حينما قالَ... لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم فلا وجه لردها إلى غيره، فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم...

(٥) سورة البقرة الآية (٩٧):

[قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ] {البقرة:٩٧}

درات أسئلة النُّحاة والمُفسِّرين ومعربي القرآنِ حول الضَّمير في قوله تعالى (فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ) على ماذا يعودُ ؟ وكذلك الضَّميرُ في قوله تعالى (يَدَيْهِ) فجاءت إجاباتُهم على النَّحو الآتي:

أولاً: قالَ الفرَّاءُ: " وأمَّا قولُهُ: [قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ...] يعني (القُرآن) (عَلَى قَلْبِكَ) هذا أمرٌ أمرَ اللهُ بهِ مُحمَّداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ فقالَ لهُم: قُل لهُم لمَّا قالوا عدوُّنا جبريلُ وأخبرهُ اللهُ بِذلكَ، فقالَ: [قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ] يعني قلب مُحمَّد صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ، فلو كانَ في هذا الموضعِ " على قلبي " وهو يعني مُحمَّداً صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ لكانَ صواباً. ومثلُهُ في الكلامِ: لا تقل للقومِ إنَّ الخيرَ عندي، وعندَك؛ أمَّا عندك فجازَ؛ لأنَّهُ كالخطابِ، وأمَّا عندي فهو قولُ المُتكلِّمِ بعينهِ..."(١).

ثانيا: قالَ الزَّمخشريُّ: في تفسيره " الضمير في(نزله) للقرآن ونحو هذا الإضمار أعني إضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط

(١) معاني القرآن: ١ – ٦٣.

شهرته كأنَّه يدلُّ على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته. (على قلبك)أي حفظه اياك وفهمكه (بإذن الله)بتي وتسهيله. [(١)]

ثالثا: قالَ ابنُ عطيَّة: " والضمير في " نزله " عائد على جبريل صلى الله عليه وسلم والمعنى بالقرآن وسائر الوحي وقيل الضمير في إنه عائد على جبريل وفي " نزله " على القرآن وخص القلب بالذكر لأنه موضع العقل والعلم وتلقي المعارف وجاءت المخاطبة بالكاف في " قلبك " اتساعا في العبارة إذ ليس ثم من يخاطبه النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الكاف وإنما يجيء قوله فإنه نزله على قلبي لكن حسن هذا إذ يحسن في كلام العرب أن تحرز اللفظ الذي يقوله المأمور بالقول ويحسن أن تقصد المعنى الذي يقوله فتسرده مخاطبة له كما تقول لرجل قل لقومك لا يهينوك فكذلك هي الآية ونحو من هذا قول الفرزدق

ألم تر أني يوم جو سويقة ** بكيت فنادتني هنيدة ما ليا

" الطويل "، فأحرز المعنى ونكب عن نداء هنيدة ما لك

و" بإذن الله " معناه بعلمه وتمكينه إياه من هذه المنزلة و" مصدقا " حال من ضمير القرآن في " نزله " و" ما بين يديه " ما تقدمه من كتب الله تعالى " هدى " إرشاد والبشرى أكثر استعمالها في الخير ولا تجيء في الشر إلا مقيدة به ومقصد هذه الآية تشريف جبريل صلى الله عليه وسلم وذم معاديه."[(٢)].

رابعا: قالَ ابنُ الأنباري: " قوله: " فإنَّهُ " " الهاءُ " فيه تعودُ إلى جبريلَ، و" نزَّلَهُ " الهاءُ يُرادُ بِها القُرآنُ، وإنَّما جازَ ذلك وإن لم يجر لَهُ ذِكرٌ لدلالةِ الحالِ عليهِ، لأنَّهُ قد عُلِّمَ أنَّهُ يَعنيه: كقولهِ تعالى [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ] {القدر:١} فالهاءُ

---

(١) الكشَّاف: ١ – ١٩٥.

(٢) المحرَّر الوجيز: ١ – ١٦٦.

يُرادُ بِها القُرآنُ، وإن لم يجرِ لَهُ ذِكْرٌ. وكقولهِ تعالى: [كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ] {الرَّحمن:٢٦} وأرادَ بهِ الأرضَ. وكقولهِ تعالى: [حَتَّى تَوَارَتْ بِالحِجَابِ] {ص:٣٢} أرادَ بهِ الشَّمسَ، وإن لم يجرِ لَهَا ذِكرٌ، وإنَّما جازَ ذلكَ في هذهِ المواضعِ كُلِّها لدلالةِ الحالِ عليهِ. و" مُصدِّقاً " منصوبٌ على الحالِ في " نزَّلَهُ " وكذلكَ " هُدىً " و" بُشرى " حالٌ أيضاً من الهاءِ في " نزَّلَهُ " وتقديرُه: فيهِ، نزَّلَهُ مُصدِّقاً هادياً مُبشِّراً. " (١)

خامسا: وقال الفخرُ الرَّازيُّ: " أما قوله تعالى: {فَإِنَّه نَزَّلَه عَلَى قَلْبِكَ} ففيه سؤالات:

السؤال الأول: الهاء في قوله تعالى: "فإنه" وفي قوله: "نزله" إلى ماذا يعود ؟

الجواب فيه قولان: أحدهما: أن الهاء الأولى تعود على جبريل والثانية: على القرآن وإن لم يجر له ذكر لأنه كالمعلوم كقوله: {مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَآبَّةٍ} (فاطر: ٤٥) يعني على الأرض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم. أي إن كانت عداوتهم لأن جبريل ينزل القرآن فإنما ينزله بإذن الله. قال صاحب "الكشاف": إضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته، وثانيهما: المعنى فإن الله نزل جبريل عليه السلام لا أنه نزل نفسه." (٢)

سادسا: قالَ أبو حيَّان:"... وقيل: الضمير في فإنه عائد على الله، وفي نزله عائد على جبريل، التقدير: فإن الله نزل جبريل بالقرآن على قلبك. وفي كل من هذين التقديرين إضمار يعود على ما يدل عليه سياق المعنى. لكن التقدير الأول أولى، لما ذكرناه، وليكون موافقاً لقوله: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمين عَلَى قَلْبِكَ)...(مُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ): انتصاب مصدقاً على الحال من الضمير

---

(١) البيان: ١ – ١١١، ١١٢.

(٢) مفاتيح الغيب: ١ – ٥٢٢.

المنصوب في نزله، إن كان يعود على القرآن، وإن عاد على جبريل فيحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون حالاً من المجرور المحذوف لفهم المعنى، لأن المعنى: فإن الله نزل جبريل بالقرآن مصدقاً. والثاني: أن يكون حالاً من جبريل. وما: في الموصولة، وعنى بها الكتب التي أنزل الله على الأمم قبل إنزاله، أو التوراة والإنجيل. والهاء: في بين يديه يحتمل أن تكون عائدة على القرآن، ويحتمل أن تعود على جبريل. فالمعنى مصدقاً لما بين يديه من الرسل والكتب."[1].

سابعا: قالَ السَّمينُ الحلبيُّ: " والضميرُ في قوله: "فإنَّه" يعودُ على جبريل، وفي قوله "نَزَّلَه" يعودُ على القرآنِ، وهذا موافقٌ لقولِه: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ} في قراءةِ مَنْ رَفَع "الروح"، ولقولِه "مصدِّقاً"، وقيل: الأولُ يعودُ على اللهِ والثاني يعودُ على جِبْريل، وهو موافقٌ لقراءَةِ مَنْ قَرأَ "نَزَل به الروح} بالتشديدِ والنَّصْبِ، وأتى بـ"على" التي تقتضي الاستعلاء دونَ "إلى" التي تقتضي الانتهاء...

قوله: {بِإِذْنِ اللَّهِ} في محلِّ نصبٍ على الحالِ من فاعل: "نَزَّله" إنْ قيلَ إنه ضميرُ جبريل، أو من مفعولِه إنُ قيل إنَّ الضميرَ المرفوعَ في "نَزَّلَ" يعودُ على الله، والتقديرُ: فإنَّه نَزَّله مأذوناً له أو ومعه إذْنُ الله...قولُه: "مُصَدِّقاً" حالٌ من الهاءِ في "نَزَّلَه" إنْ كانَ يعودُ الضميرُ على القرآنِ، وإنْ عادَ على جبريل ففيه احتمالان، أحدُهما: أَنْ يكونَ من المجرور المحذوفِ لفَهْمِ المعنى، والتقديرُ: فإنَّ الله / نَزَّل جبريلَ بالقرآنِ مصدِّقاً، والثاني: أن يكونَ مِنْ جبريل بمعنى مُصَدِّقاً لِما بينَ يديهِ من الرسلِ وهي حالٌ مؤكِّدٌ، والهاءُ في "بين يديه" يجوزُ أن تعودَ على "القرآنِ" أو على "جِبْريل". "[2]

من العرضِ السَّابقِ يتَّضحُ لي أنَّهُ كثيراً ما يعودُ الضَّميرُ على شيءٍ غيرِ مذكورٍ في الكلامِ أو غيرِ مُصرَّحٍ بهِ في اللفظِ، ولكنَّهُ يُعلمُ من السِّياقِ، أو مما استقرَ في

(١) البحر المحيط: ١ – ٤٨٨، ٤٨٩.

(٢) الدُّر المصون: ١ – ٤٢٥، ٤٢٦.

النَّفسِ، يقولُ ابنُ معطٍ مُتحدِّثاً عن الضَّميرِ: "... والَّذي يُفسِّره سياقُ الكلامِ كقولك: مَن كَذَبَ كانَ شرَّاً عليهِ، أي كانَ الكذبُ، والَّذي يُفسِّرهِ ما استقرَ في النَّفسِ كقولهِ تعالى [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ] {القدر:١} (١).

وقد اهتمَّ العُلماءُ بهذهِ الظَّاهرةِ وعرضوا لها في مواطن متفرقةٍ من مصادرهم، وبيَّنوا دلالة عدم ذكر الضَّمير والغرضَ منه، نذكر منهم مجموعةً على سبيل المثالِ لا الحصرِ:

حيثُ قال ابنُ فارس: " وزعم أهلُ العربيَّةِ أنَّ أوَّلَ أحوالِ الاسمِ الكناية – الضَّمير – ثُمَّ يكونُ ظاهراً. قال: وذلك أوَّلَ حال المُتكلِّمِ أنَّهُ يخبرُ عن نفسهِ ومُخاطبهِ فيقول: (أنا، وأنتَ) وهذا لا ظاهرَ لهما، وسائرُ الأسماءِ تظهره مرَّةً ويُكنى عنها مرَّةً... ورُبَّما كنى عن الشَّيءِ لم يجر لهُذِكرٌ مثل قولهِ جلَّ ثناؤه [يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ] {الذاريات:٩} أي يؤفك عن الدِّين، أو عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، قالَ أهلُ العلمِ: وإنَّما جازَ هذا لأنَّهُ قد جرى الذِّكرُ في القرآنِ. قال حاتم:

أماويَّ ما يُغني الثَّراءُ عن الفتى ** إذا حشرجت يوماً وضاقَ بِها الصَّدرُ

فكنَّى عن النَّفسِ فقالَ: حشرجت. ويقولون: إذا أغبرَ أفقٌ وهبَّت شمالا، أضمر الرِّيحَ ولم يجر لها ذكرٌ (٢).

---

(١) الفصول الخمسون: ص ٢٢٩. لابن معط، تحقيق الدكتور محمود الطَّناحي، مؤسسة عيسى الحلبي، ١٩٧٧م.

(٢) الصَّاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها: ص ٢٥٥، ٢٥٦. لابي الحُسين أحمد بن فارس بن زكريا (... ٣٩٥هـ)، تحقيق د. عمر فاروق الطَّبَّاع، مكتبة المعارف، بيروت، الطَّبعة الأولى ١٤١٤– ١٩٩٣. وانظر بحث د جميل علي محمد عرابي وعنوانه: (عود الضَّمير على غير مذكور في القرآنِ الكريم، بمجلة صحيفة دار العلوم للغة العربيَّة وآدابها والدراسات الإسلامية، العدد (٣٩) ١٤٣٢هـ ٢٠١١م. ص ٧٣ – ٧٥.

وقال الثَّعالبيُّ: تحت عنوان " في الكنايةِ عمَّا لم يجر ذكره من قبل ": " العرب تقدم عليها توسعاً واقتداراً واختصاراً؛ ثقةً بفهمِ المُخاطبِ كما قالَ عزَّ ذكره [كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ] {الرَّحمن:٢٦} أي: مَن على الأرضِ. وكما قالَ [حَتَّى تَوَارَتْ بِالحِجَابِ] {ص:٣٢} يعني الشَّمسَ. وكما قالَ عزَّ وجلَّ [كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ] {القيامة:٢٦} يعني الرُّوحِ، فكنَّى عن الأرضِ والشَّمسِ والرُّوحِ من غيرِ أن أجرى ذكرها... وقال دُعبل:

إن كانَ إبراهيمُ مُضطاعاً بِها ** فلتصلحن من بعده لمخار

يعني الخلافة، ولم يُسمها فيما قبل. وقالَ ابنُ المُعتزِّ:

وندمان دعوت فهبَّ نحوي ** وسلسلها كما انخرط العقيقُ

يعني وسلسل الخمرَ. ولم يجر ذكرُها (١) ".

وقال الزَّمخشريُّ في تعليقهِ على الآيةِ التي نحنُ بصدد الحديثِ عنها: " الضمير في(نزله) للقرآن ونحو هذا الإضمار أعني إضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنَّه يدلُّ على نفسه ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته."

وكذلك قال ابنُ الأنباريِّ: " قوله: " فإنَّهُ " " الهاءُ " فيه تعودُ إلى جبريلَ، و" نزَّلَهُ " الهاءُ يُرادُ بِها القُرآنُ، وإنَّما جازَ ذلك وإن لم يجر لَهُ ذِكرٌ لدلالةِ الحالِ عليهِ، لأنَّهُ قد عُلِّمَ أنَّهُ يَعنيه: كقولهِ تعالى [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ] {القدر:١} فالهاءُ يُرادُ بِها القُرآنُ، وإن لم يجرِ لَهُ ذِكْرٌ. وكقولهِ تعالى: [كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ] {الرَّحمن:٢٦} وأرادَ

(١) فقه اللغة وسر العربيَّة: لأبي منصور الثَّعالبي ص ٣٦٨، ٣٦٩. تحقيق حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، الطَّبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

بهِ الأرضَ. وكقولهِ تعالى: [حَتَّى تَوَارَتْ بِالحِجَابِ] {ص:٣٢} أرادَ بهِ الشَّمسَ، وإن لم يجرِ لَهَا ذِكرٌ، وإنَّما جازَ ذلكَ في هذهِ المواضعِ كُلِّها لدلالةِ الحالِ عليهِ. " [١].

(٦) سورة آل عمران الآية (١٢٦):

[وَمَا جَعَلَهُ اللهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ العَزِيزِ الحَكِيمِ] {آل عمران:١٢٦}

دارت أقوالُ النُّحاةِ والمُفسِّرين ومُعربي القرآنِ حول الضَّميرِ في قولهِ تعالى (بهِ) وإلى ماذا يعودُ ؟ فذهب الطَّبريُّ إلى أنَّهُ يعودُ إلى (الإمداد) [٢]، وكذلك عند الزَّمخشريّ [٣].

وعند مكي القيسي الضَّميرُ يعودُ على خمسةِ أشياء ذكرها في قولهِ: " قوله: " وَمَا جَعَلَهُ اللهُ " الهاءُ تعودُ على الإمدادِ ودلَّ عليهِ قولُه " يُمْدِدْكُم " وقيلَ تعودُ على المَددِ وهم الملائكةُ، وقيلَ تعودُ على التَّسويمِ ودلَّ عليهِ " مُسَوَّمينَ "، والتَّسويمُ التَّعليمُ أي مُعلَّمين تعرفونهم بالعلامةِ، وقيلَ تعودُ الإنزالِ دلَّ عليهِ "مُنْزلين"، وقيلَ تعودُ على العددِ دلَّ عليهِ: خمسة آلاف وثلاثةُ آلافٍ وذلك عددٌ."[٤]. ووافقه ابنُ الأنباريّ [٥].

---

(١) وانظر بحث د جميل علي محمد عرابي وعنوانه: (عود الضَّمير على غير مذكور في القرآنِ الكريم، بمجلة صحيفة دار العلوم للغة العربيَّة وآدابها والدراسات الإسلامية، العد (٣٩) ١٤٣٢هـ ٢٠١١م ص ٧٣ وما بعدها.

(٢) جامع البيان: ٧ – ١٢٦.

(٣) الكشَّاف: ١ – ٤٤٠.

(٤) مُشكل إعراب القُرآن: ١ – ١٧٣.

(٥) البيان: ١ – ٢٢٠.

ويعود الضَّمير عند ابن عطيَّة على شيئين هما: (الإمداد، أ الإنزال) [1]. وعند ابن الجوزي يعود الضَّميرُ على (المدد) [2]. وعند الفخرِ الرَّازيِّ على (المددِ، أو الإمدادِ)، حيثُ قالَ: " الكناية في قوله {وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ} عائدة على المصدر، كأنه قال: وما جعل الله المدد والإمداد إلا بشرى لكم بأنكم تنصرون فدل {يُمْدِدْكُمْ} على الإمداد فكنى عنه، كما قال: {وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّه لَفِسْقٌ } (الأنعام: ١٢١) معناه: وإن أكله لفسق فدل {تَأْكُلُوا } على الأكل فكنى عنه وقال الزجاج {وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ} أي ذكر المدد {إِلا بُشْرَى } والبشرى اسم من الإبشار ومضى الكلام في معنى التبشير في سورة البقرة في قوله {وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا } (البقرة: ٢٥)... [3]. وقالَ العُكبريُّ: " والهاءُ في (جعَلَهُ) تعودُ على إمدادٍ أو على التَّسويمِ أو على النَّصرِ أو على التَّنزيلِ... " [4].

وعند أبي حيَّان تعودُ الهاءُ على ستَّةِ أوجهٍ هي: (الإمداد، أ والتَّسويم، أو النَّصرِ، أو التَّنزيلِ، أو العدد، أو الوعدِ)، حيثُ قالَ: " الظاهر أن الهاء في جعله عائدة على المصدر والمفهوم من يمددكم وهو الإمداد. وجوّز أن يعود على التسويم، أو على النصر، أو على التنزيل، أو على العدد، أو على الوعد. وإلاّ بشرى مستثنى من المفعول له، أي: ما جعله الله لشيء إلا بشرى لكم. فهو استثناء فرغ له العامل، وبشرى مفعول من أجله. وشروط نصبه موجودة وهو: أنه مصدر متحد الفاعل والزمان. ولتطمئن معطوف على موضع بشرى، إذ أصله لبشرى. ولما اختلف الفاعل في ولتطمئن، أتى باللام إذ فات شرط اتحاد الفاعل، لأن فاعل بشرى هو الله، وفاعل تطمئن هو قلوبكم. وتطمئن منصوب بإضمار أن بعد لام كي، فهو من

(١) المحرَّر الوجيز: ١ – ٥٣١.
(٢) زاد المسير: ١ – ٤٥٤.
(٣) مفاتيح الغيب: ١ – ١٢٤٨.
(٤) التِّبيان: ١٤٩.

عطف الإسم على توهم. موضع اسم آخر، وجعل على هذا التقدير متعدية إلى واحد.

وقال الحوفي: إلا بشرى في موضع نصب على البدل من الهاء، وهي عائدة على الوعد بالمدد. وقيل: بشرى مفعول ثان لجعله الله. فعلي هذين القولين تتعلق اللام في لتطمئن بمحذوف، إذ ليس قبله عطف يعطف عليها. قالوا: تقديره ولتطمئن قلوبكم به بشركم. وبشرى: فعلى مصدر كرجعى، وهو مصدر من بشر الثلاثي المجرد، والهاء في به تعود على ما عادت عليه في جعله على الخلاف المتقدم.

وقال ابن عطية: اللام في ولتطمئن متعلقة بفعل مضمر يدل عليه جعله. ومعنى الآية: وما كان هذا الإمداد إلا لتستبشروا به، وتطمئن به قلوبكم انتهى. وكأنه رأى أنه لا يمكن عنده أن يعطف ولتطمئن على بشرى على الموضع، لأن من شرط العطف على الموضع عند أصحابنا أن يكون ثم محرز للموضع، ولا محرز هنا، لأن عامل الجر مفقود. ومن لم يشترط المحرز فيجوز ذلك على مذهبه، وإن لا فيكون من باب العطف على التوهم كما ذكرناه أولاً.

وقال أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي: قال بعضهم: الواو زائدة في ولتطمئن. وقال أيضاً في ذكر الإمداد: مطلوبان، أحدهما: إدخال السرور في قلوبهم، وهو المراد بقوله: ألا بشرى. والثاني: حصول الطمأنينة بالنصر، فلا تجبنوا، وهذا هو المقصود الأصلي. ففرق بين هاتين العبارتين تنبيهاً على حصول التفاوت بين الأمرين، فعطف الفعل على الإسم. ولما كان الأقوى حصول الطمأنينة أدخل حرف التعليل انتهى. وفيه بعض ترتيب وتناقش في قوله: فعطف الفعل على الاسم، إذ ليس من عطف الفعل على الاسم. وفي قوله: أدخل حرف التعليل، وليس ذلك لما ذكر. " [1].
ووافقه ابنُ عطيَّة فيما ذكر [2].

(١) البحر المحيط: ٣ – ٥٤، ٥٥.

(٢) الدَّر المصون: ١ – ١٤٤٠.

وأنا أتفقُ معهما. وأرى أنَّ اختلافَ النُّحاةِ والمفسّرين حولَ الضَّميرِ في هذهِ الآية لا يترتَّب عليه أثرٌ في الدَّلالةِ اللُّغويَّةِ. وهو من اختلاف التَّنوعِ في التَّفسيرِ.

(٧) سورة آل عمران الآية (١٦٠):

[إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُؤْمِنُونَ] {آل عمران:١٦٠}

دارت أقوالُ النُّحاةِ والمُفسّرين ومعربي القُرآنِ حول الضَّمير في قولهِ تعالى (بَعْدِهِ) وعلى ما يعودُ ؟ فجاءت أقوالهم على النَّحو التَّالي: ذكر الجمهور أنَّهُ يعودُ على شيئين هما (الله، أو الخُذلانِ)، وذهبَ البعضُ إلى أنَّهُ يعودُ على (الله) فقط، وهو ما صرَّح بهِ الطَّبريُّ، حيثُ قالَ: " يعني تعالى ذكره بذلك:"إن ينصركم الله"، أيها المؤمنون بالله ورسوله، على من ناوأكم وعاداكم من أعدائه والكافرين به "فلا غالب لكم" من الناس..."وإن يخذُلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده"، يعني: إن يخذلكم ربكم بخلافكم أمره وترككم طاعته وطاعة رسوله، فيكلكم إلى أنفسكم "فمن ذا الذي ينصركم من بعده"، يقول: فأيسوا من نصرة الناس، فإنكم لا تجدون (ناصرًا) من بعد خذلان الله إياكم إن خذلكم، يقول: فلا تتركوا أمري وطاعتي وطاعة رسولي فتهلكوا بخذلاني إياكم.... " [١].

وذهب الزَّمخشريُّ [٢]، وابنُ الجوزيّ [٣] إلى أنَّ الضَّميرَ يعودُ على (الخُذلانِ) حيثُ قالَ الزَّمخشريُّ: " (إن ينصركم الله) كما نصركم يوم بدر فلا أحد يغلبكم (وإن يخذلكم) كما خذلكم يوم أحد(فمن ذا الذي ينصركم) فهذا تنبيه على أنَّ الأمر كلّه لله وعلى وجوب التوكل عليه ونحوه (ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما

---

(١) جامع البيان: ٧ – ٣٤٧.

(٢) الكشَّاف: ١ – ٤٥٩، ٤٦٠.

(٣) زاد المسير: ١ – ٤٨٩.

يمسك فلا مرسل لـه من بعده) (فاطر ٢). (من بعده) من بعد خذلانـه أو هو من قولك ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان تريد إذا جاوزته وقرأ عبيد بن عمير (وإن يخذلكم) من أخذله إذا جعله مخذولا وفيه ترغيب في الطاعة وفيما يستحقون به النصر من الله تعالى والتأييد وتحذير من المعصية ومما يستوجبون به العقوبة بالخذلان. ".

وذهب مكي القيسيُّ، وابنُ عطيَّة، والفخرُ الرَّازيُّ، وأبو حيَّان، والسَّمينُ الحلبيُّ إلى أنَّ الضَّميرَ في قولهِ تعالى (بعده) يعودُ على شيئين هما (اللهُ، أو الخُذلانِ)، وهذه بعضُ أقوالهم في هذا الشَّأنِ: حيثُ قالَ مكيٌّ: " والهاءُ في " مِنْ بَعْدِهِ " تعودُ على اللهِ جلَّ ذكرُه وقيلَ تعودُ على الخُذلانِ. " [١]. وقال ابنُ عطيَّة:... والضمير في " بعده " يحتمل العودة على المكتوبة ويحتمل العودة على الخذل الذي تضمنه قوله " إن يخذلكم " [٢].وقالَ أبو البركات بن الأنباري: " الهاءُ في بعده، فيها وجهانِ:

أحدُهما: أن تكونَ عائدةً على اللهِ تعالى.

والثَّاني: أن تكونَ عائدةً على الخُذلانِ لدلالةِ قولهِ تعالى: (وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ) كقولهم: مَن كذَبَ كانَ شرَّاً لَهُ. أي كانَ الكَذِبُ شرَّاً لَهُ. " [٣]. ونفس الأمر صنعه الفخرُ الرَّازيُّ حينما قالَ: " قوله: {مِنا بَعْدِهِ } فيه وجهان: الأول: يعني من بعد خذلانه، والثاني: أنه مثل قولك: ليس لك من يحسن إليك من بعد فلان." [٤] وكذا فعل أبو حيَّان حينما قالَ: " (إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِى يَنصُرُكُم مّنْ بَعْدِهِ) هذا التفات، إذْ هو خروج من غيبة إلى الخطاب....والضمير في من بعده عائد على الله تعالى، إمّا على حذف مضاف أي: من بعد خذلانه، أي من بعد ما

---

(١) مُشكل إعراب القُرآن: ١ – ١٧٨.

(٢) المحرَّر الوجيز: ١ – ٥٦٦.

(٣) البيان: ١ – ٢٣٠.

(٤) مفاتيح الغيب: ١ – ١٢٩٣.

يخذل من الذي ينصر وإما أنْ لا يحتاج إلى تقدير هذا المحذوف، بل يكون المعنى: إذا جاوزته إلى غيره وقد خذلك فمن ذا الذي تجاوزه إليه فينصرك ؟ ويحتمل أن يكون الضمير عائداً على المصدر المفهوم من قوله: وإن يخذلكم، أي: من بعد الخذلان... " [١].

ورجَّح السَّمينُ الحلبيُّ عودَ الضَّمير في (بعده) على (الله) تعالى حينما قالَ: " قوله تعالى: {إِن يَنصُرْكُمُ اللّهُ فَلاَ غَالِبَ}: شرطٌ وجوابُه. وقوله: {وَإِن يَخْذُلْكُمْ} مثلُه، وهذا التفاتٌ من الغَيْبة إلى الخطاب، كذا قاله الشيخ، يعني من الغَيْبة في قوله: {لِنتَ لَهُمْ} و{لاَنْفَضُّواْ} و{فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ}. وفيه نظرٌ. وجاء قولُه: {فَلاَ غَالِبَ} جواباً للشرط وهو نفيٌ صريح، وقولُه {فَمَن ذَا الَّذِي} وهو متضمِّنٌ للنفي جواباً للشرط الثاني تلَطُّفاً بالمؤمنين حيث صَرَّح لهم بعدم الغَلَبةِ في الأولِ، ولم يُصَرِّحْ لهم بأنه لا ناصِرَ لهم في الثاني، بل أتى في صورةِ الاستفهامِ وإنْ كان معناه نفياً.

وقوله: {فَمَن ذَا الَّذِي} قد تقدَّم مثلُه في البقرة وأقوالُ الناس فيه. والهاءُ في "مِنْ بعدِه" فيها وجهان، أحدُهما ـ وهو الأظهر ـ أنها تعودُ على اللهِ تعالى، وفيه احتمالان، أحدُهما: أَنْ يكونَ ذلك على حَذْفِ مضافٍ أي: مِنْ بعدِ خِذْلانِه. والثاني: أنه لا يُحتاج إلى ذلك، ويكون معنى الكلام: إنكم إذا جَوَّزْتموه إلى غيرِه وقد خَذَلكم فَمَنْ تجاوزون إليه وينصُركم؟ والوجه الثاني: أن تعودَ على الخِذْلان المفهوم من الفعلِ وهو نظيرُ: {اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ}. " [٢]. وأنا أتَّفقُ مع السَّمينُ الحلبيُّ فيما ذهبَ إليهِ.

(٨) سورة النِّساء الآية (٨)

---

(١) البحر المحيط: ٣ – ١٠٥.

(٢) الدُّر المصون: ١ – ١٥٠٩.

[وَإِذَا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولُو القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْـهُ وَقُولُـوا لَهُـمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا] {النساء:٨}

اختلفت آراء النُّحـاةِ والمُفسِّرين ومعربـي القرآنِ حول الضَّـمير فـي قولـهِ تعـالى (مِنْـهُ) وعلى ماذا يعود ؟ فجاءت أقوالُهم على النَّحو الآتـي:

حيثُ قالَ مكي القيسيُّ: " قولهُ: " فَارْزُقُوهُمْ مِنْـهُ " الهاءُ تعودُ علـى المقسومِ لأنَّ لفظَ القسمةِ دلَّ عليهِ ". [١]

وذكر الزَّمخشريُّ أنَّهُ يعودُ على ما ترك الوالدانِ والأقربون، حيثُ قالَ: " (فارزقوهم منـه)الضـمير لمـا تـرك الوالـدان والأقربـون وهـو أمـر علـى النـدب قـال الحسـن كـان المؤمنـون يفعلون ذلك إذا اجتمعت الورثـة حضـرهم هؤلاء فرضـخوا لهم بالشـيء من رثـة المتـاع فحضـهم الله علـى ذلـك تأديبا مـن غيـر أن يكـون فريضـة قالوا ولـو كـان فريضـة لضـرب لـه حد ومقدار كمـا لغيـره مـن الحقـوق. وروى أنَّ عبـد الله بـن عبـد الرحمن بن أبي بكر رضـي الله عنه قسَّم ميراث أبيه وعائشة رضـي الله عنها حيَّة فلم يدع في الدار أحدا إلا أعطاه وتلا هذه الآية وقيل هو على الوجوب.وقيل هو منسوخ بآيات الميراث كالوصية.

وعن سعيد بن جبير أن ناسا يقولون نسخت ووالله ما نسخت ولكنها مما تهاونت بـه النـاس والقول المعروف أن يلطفوا لهم القول ويقولـوا خذوا بـارك الله عليكم ويعتذروا إليهم ويستقلوا ما أعطوهم ولا يستكثروه ولا يمنوا عليهم.

وعن الحسـن والنخعـي أدركنـا النـاس وهم يقسمون علـى القرابـات والمسـاكين واليتـامى مـن العـين يعنيـان الـورق والـذهب. فـإذا قسـم الـورق والـذهب وصـارت القسـمة إلــى

(١) مشكل إعراب القرآن: ١ – ١٩٠.

الأرضين والرقيق وما أشبه ذلك قالوا لهم قولا معروفا كانوا يقولون لهم بورك فيكم. " [١]

وذكر ابنُ عطيَّة أنَّ الضَّميرَ يعود على الأصناف الثلاثة حيثُ قالَ: " والضمير في قوله " فارزقوهم " وفي قوله " لهم " عائد على الأصناف الثلاثة وغير ذلك من تفريق عود الضميرين كما ذهب إليه الطبري تحكم والقول المعروف كل ما يؤنس به من دعاء أو عدة أو غير ذلك. " [٢] وعني بقوله الأصناف الثلاثة: أُولُو القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينُ.

وقال ابنُ الأنباري: " الهاءُ في (منه) تعودُ إلى القسمةِ وإن كانت القسمةُ مؤنَّثةً لأنَّها بمعنى المقسومِ فلهذا عادَ إليها الضَّميرُ بالتَّذكيرِ حملاً على المعنى... " [٣].

وقال الفخرُ الرَّازيُّ: "...

ثم قال: {فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلا مَّعْرُوفًا} فقوله: {فَارْزُقُوهُم} راجع الى القربى الذين يرثون وقوله: {وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلا مَّعْرُوفًا} راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون، وهذا القول محكى عن سعيد بن جبير.

المسألة الثانية: قال صاحب الكشاف: الضمير في قوله: {فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ} عائد إلى ما ترك الوالدان والأقربون، وقال الواحدي: الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة إلى معنى القسمة، لا الى لفظها كقوله: {ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَآءِ أَخِيهِ } (يوسف: ٧٦) والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتأنيث، لكن أريد به المشربة فعادت الكناية إلى المعنى لا إلى اللفظ، وعلى هذا التقدير / فالمراد بالقسمة المقسوم، لأنه إنما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة. " [٤]

---

(١) الكشَّاف: ١ – ٥٠٨

(٢) المحرَّر الوجيز: ٢ – ١٥.

(٣) البيان: ١ – ٢٤٤.

(٤) مفاتيح الغيب: ١ – ١٣٦٧.

وقال أبو حيَّان: " والذي يظهر من القسمة أنها مصدر بمعنى القسم قال تعالى: (تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى). وقيل: المراد بالقسمة المقسوم. وقيل: القسمة الاسم من الاقتسام لا من القسم، كالخيرة من الاختيار. ولا يكاد الفصحاء يقولون قسمت بينهم قسمة، وروى ذلك الكسائي. وقسمتك ما أخذته من الأقسام، والجمع قسم. وقال الخليل: القسم الحظ والنصيب من الجزء، ويقال: قاسمت فلاناً المال وتقاسمناه واقتسمناه، والقسم الذي يقاسمك. وظاهر قوله: فارزقوهم، الوجوب. وبه قال جماعة منهم: مجاهد، وعطاء، والزهري. وقال ابن عباس، وابن جبير، والحسن: هو ندب. وفي قوله: فارزقوهم إضافة الرزق إلى غير الله تعالى، كما قال: (وَاللَّهُ خَيْرُ الرزِقِينَ) وقيل: كان ذلك في الورثة واجباً فنسخته آية الميراث، والضمير في: منه عائد على المال المقسوم، ودل عليه القسمة، لأن القسمة وهي المصدر تدل على متعلقها وهو المال. وقيل: يعود إلى ما من قوله: ما ترك الوالدان والأقربون. ومن قال: القسمة المقسوم، أعاد الضمير إلى القسمة على معنى التذكير، إذ المراد المقسوم. " (١)

وقال السَّمينُ الحلبيُّ: " قوله تعالى: {فَارْزُقُوهُمْ مِّنْهُ}: في هذا الضميرِ ثلاثةُ أوجهٍ:

أحدها: [أن] يعودَ على المالِ لأنَّ القسمةَ تدل عليه بطريقِ الالتزام. الثاني: أنْ يعودَ على "ما" في قولِه: مِمَّا ترك". الثالث أَنْ يَعودَ على نفسِ القسمةِ وإن كان مذكراً مراعاةً للمعنى، إذ المرادُ بالقسمةِ الشيءُ المقسوم، وهذا على رأي مَنْ يرى ذلك، وأمَّا مَنْ يقولُ: القسمةُ من الاقتسام كالخِبْرة من الاختبار، أو بمعنى القَسَم فلا يتأتَّى ذلك. " (٢)

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

---

(١) البحر المحيط: ٣ – ١٨٤.

(٢) الدُّر المصون: ١ – ١٦٢٥.

١- إتحاف ذوي الاستحقاق ببعض مراد المرادي وزوائد أبي إسحاق: لابن غازي المكناسي، تحقيق حسين عبد المنعم بركات، مكتبة الرُّشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

٢- أسرار العربيَّة: لأبي البركات كمال الدين بن الأنباري (٥١٣هـ ٥٧٧) تحقيق د. فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٩٥م، عدد الأجزاء ٢.

٣- إعراب القرآن: لأبي جعفر محمَّد بن إسماعيل النَّحَّاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، مكتبة النَّهضة العربيَّة، بيروت، لبنان، الطَّبعة الثَّالثة، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م.

٤- التَّذييل والتَّكميل في شرح التَّسهيل، لأبي حيَّان الأندلسي، حقَّقه د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، الطَّبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

٥- البحر المحيط: لأبي حيَّان الأندلسي (٧٥٤هـ) دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، الطَّبعة الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، تحقيق الشَّيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشَّيخ علي محمَّد معوَّض، د. زكريا عبد المجيد النوقي، المكتبة الشَّاملة، الإصدار الثَّاني.

٦ – البيان في غريب إعراب القرآن: لأبي الركات بن الأنباري (٥١٣هـ ٥٧٧هـ) تحقيق طه عبد المجيد طه، مراجعة مصطفى السَّقَّا، طبعة الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب ٢٠٠٦م.

٧- التِّبيان في إعراب القرآن: لأبي البقاء عبد الله بن الحُسين العُكبري (٥٣٨هـ ٦١٦م) مكتبة جزيرة الورد، مكتبة الإيمان القاهرة.

٨- التَّطور النَّحوي: برجاشتر، إخراج وتعليق د. رمضان عبد التَّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطَّبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٩- تحفة الأحباب في النَّحو والصَّرف والإعراب، صنعه د. رمضان عبد التَّواب، د. رجب عثمان، دار الفردوس للطباعة بالقاهرة ١٩٩٤، ١٩٩٩٥م.

١٠- جامع البيان في تأويل أي القرآن: لمحمَّد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبي جعفر الطَّبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق. أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرِّسالة للنَّشر، الطَّبعة الأولى ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م. المكتبة الشَّاملة. موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف.

١١- الدُّر المصون في علوم الكتاب المكنون: لأحمد بن يوسف بن عبد الدَّائم المعروف بالسَّمين الحلبي، المتوفى سنة (٧٥٦ هـ). المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

١٢- ديوان الأعشى الكبير: ميمون بن قيس، تحقيق د. محمَّد حسين.

١٣- زاد المسير في علم التَّفسير: لعبد الرَّحمن بن علي بن محمَّد الجوزي، (ت ٥٩٧ هـ) المكتب الإسلامي للنشر والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطَّبعة الثَّالثة ١٤٠٤هـ. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

١٤- شرح المفصَّل: لموفق الدِّين يعيش بن علي بن يعيش، دار الطباعة المنبريَّة بالقاهرة.

١٥- شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك: لقاضي القضاة بهاء الدِّين عبد الله بن عقيل العقيلي المصري الهمداني (٦٨٩ - ٧٩٦هـ) جزءان، نشر وتوزيع دار التراث بالقاهرة، دار مصر للطباعة سعيد جودة السَّحَّار وشركاه.

١٦- شرح شذور الذَّهب في معرفة كلام العرب: لابن هشام الأنصاري، تحقيق الشَّيخ محمَّد محيي الدِّبن عبد الحميد.

١٧- شرح كتاب الحدود في النَّحو: للإمام عبد الله بن أحمد الفاكهي النَّحوي المكي (٨٩٩- ٩٧٢هـ) تحقيق د. المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، الطَّبعة الثانية ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

١٨- شرح الرضي على الكافية: لرضي الدين الاستراباذي (٦٨٦هـ) مصدر الكتاب: موقع يعسوب. المكتبة الشاملة الإصدار الثاني.

١٩- عود الضَّمير على غير مذكور في القرآن الكريم، بحث للدكتور جميل علي محمد عرابي، صحيفة دار العلوم للغة العربيَّة وآدابها والدراسات الإسلاميَّة، العدد (٣٩) ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.

٢٠- الكتاب: لسيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠ هـ) خمسة أجزاء، تحقيق عبد السَّلام هارون، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب ١٩٦٦- ١٩٧٧م.

٢١- الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل: لأبي القاسم محمود بن عمر الزَّمخشري، (ت ٥٢٧ هـ).

٢٢- اللباب في علل البناء والإعراب: لأبي البقاء عبد الله بن الحُسين العُكبري، تحقيق غازي مختار طليمات، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثَّقافة والتُّراث بدبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر دمشق سورية، الطَّبعة الأولى ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

٢٣- المقاصد النَّحويَّة في شرح الألفيَّة: لمحمود بن أحمد العيني. مطبوع مع خزانة الأدب، دار صادر، لا طبعة ولا تاريخ.

٢٤- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: لابن هشام الأنصاري، مجلدان، تحقيق د. مازن المبارك، وعلي توفيق الحمد، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطَّبعة الخامسة ١٩٧٩م.

٢٥- منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: للشَّيخ محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، على هامش شرح ابن عقيل على ألفيَّة ابن مالك، الطَّبعة العشرون ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، نشر وتوزيع دار التراث بالقاهرة، دار مصر للطباعة سعيد جودة السَّحَّار وشركاه.

٢٦- منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذَّهب: للشَّيخ محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد.

٢٧- المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: لأبي محمَّد محمَّد بن عبد الحقِّ ابن غالب بن عطيَّة الأندلسي (ت ٥٤٣ هـ).تحقيق المجاس العلمي بمكناس، المغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

٢٨- مفاتيح الغيب: للفخر الرَّازي، دار إحياء الكتب العربيَّة، مطبعة بولاق. المكتبة الشَّاملة الإصدار الثَّاني.

٢٩- معاني القرآن: للأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة البلخي المجاشعي، دراسة وتحقيق د. عبد الأمير محمَّد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطَّبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٣٠- معاني القرآن: لأبي زكريا يحيي بن زياد الفرَّاء (ت ٢٠٧هـ)، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، الطَّبعة الثَّالثة، ١٩٨٠ م.

٣١- مُشكل إعراب القرآن: لأبي محمَّد مكي بن أبي طالب القيسي (٣٥٥ - ٤٣٧ هـ) تحقيق د. حاتم صالح الضَّامن، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، الطَّبعة الثَّالثة، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

٣٢- معاني النَّحو: د. فاضل صالح السَّمرائي، شركة العاتك لصناعة الكتاب بالقاهرة، ومكتبة أنوار دجلة ببغداد.

٣٣- المصطلح النَّحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، رسالة ماجستير أعدها عوض حمد القوزي، كليَّة الآداب، جامعة الرياض، عمادة شؤون المكتبات، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

٣٤- همع الهوامع شرح جمع الجوامع: لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، بمصر، عدد الأجزاء ٣.

العلم والديمقراطية والنخبوية العلميةعند فيليب كيتشر "

"

الباحثة / بسمة اسماعيل عيد

يناير ٢٠١٧

"العلم والديمقراطية والنخبوية العلمية عند فيليب كيتشر "

الباحثة/ بسمة اسماعيل عيد

تمهيد:

يعرض هذا البحث لجزء هام من فلسفة فيليب كيتشر* Philip kitcher وهو مفهومه عن العلم وعلاقته بالديمقراطية حيث يرى فيليب كيتشر أن العلم يجب أن يخدم الصالح العام وهو ما يطلق عليه بالعلم المنظم كما نقد كيتشر مفهوم الموضوعية و قام بطرح مفهوم جديد للعلم هو بمثابه نقطة تقدم العلم من وجهه نظره، حيث أن هذا المفهوم يتجه إلى تحديد وظيفة جديدة وهدف جديد للعلم. فبعد أن كان هدف العلم هو الصدق وبمعنى أدق الصدق الموضوعى وقد قام كيتشر بنقد كل من الفكرتين فأصبح من الهام أن يحدد هدف آخر للعلم وهو ما سيتم إيضاحه من خلال هذا البحث .

هذا فضلاً عن طرحهلعلاقة العلمبالديمقراطية ، ومكانة العلم فى المجتمع الديمقراطى ، وكيف من الممكن أن يخدم الصالح العام، ومن خلال هذا البحث تطرح الإجابة عن التساؤلات الناتجة عن هذه العلاقة مثل: هل يعمل العلم على تنمية القيم الديمقراطية كالرفاهية والأمن على الرغم من وجود خطر ناتج عن منتجات العلم ذاته وتطبيقاته على تلك المجتمعات ؟ وهل تساهم العلم فى جعل السياسة أكثر عقلانية بحيث ينعكس ذلك على المجتمع؟ أم أن العلم يساهم أحياناً فى خدمة وسيادة ديمقراطية لا عقلانية وغير فعالة تخدم أغراضًا أيدلوجيه وسياسية معينة ؟ وما هو دور النخبة سواء كانت سياسية أو علمية فى صنع القرارات العلمية ؟ .

* ولد فيليب كيتشر Philip kitcher فيلسوف العلم الانجليزي المعاصرعام ١٩٤٧

بلندن المملكة المتحدة، درس الرياضيات بجامعة كامبردج وحصل علي درجة الماجستير في تاريخ وفلسفة الرياضيات من نفس الجامعة عام ١٩٦٩، كما حصل علي درجة الدكتوراه في تاريخ وفلسفة العلم من جامعة برينستون العام ١٩٧٤ عرف فيليب كيتشر خارج الحقل الاكاديمي بأعماله التي تبحث في اخلاقيات العلم وخاصة ف المجال البيولوجي كما أهتم بالسوسيوبيولوجيا Sociobiology حيث حاول أن يجد أواصر قربي بين الأسئلة المثارة في فلسفة البيولوجيا وفلسفة الرياضيات من جهة وبين القضايا الفلسفية في الابستمولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق من جهة أخري، كما أهتم بالأبعاد السياسية والسوسيولوجية للقضايا المثارة في العلم بوجه عام.ومن أهم مؤلفاته :العلم فى المجتمع الديمقراطى Science in a Democratic Societyوهو ينظر فى مجموعة من الموضوعات الملحة بدءاً من تغيير المناخ إلى القيود المستوحاة دينياً على البحوث الطبية الحيوية إلى إهمال الأمراض التى تقتل الملايين من الأطفال سنوياًوتحليل مصادر المتاعب ، وهو يظهر مغالطات التفكير بأن الديمقراطية تتطلب دائماًمناقشة عامة للقضايا التى تشكل بشكل صحيح ضرورية للديمقراطية الحقيقية ، والعلم الصدق والديمقراطية فقد أحدث تغييراً كبيراً في توجيهات الكثير من العلماء والفلاسفة والدارسين لما قدمه من أفكار تنصب معظمها علي تأكيد أن العلم مشروع إنساني يجعل مسؤولية تجاه المجتمع العريض، فضلاً عن تأكيده الدائم بأنه ليس هناك ما يسمي بالعلم المثالي Ideal ScienceScience Truth and Democracy.

مفهوم العلم :

يعد العلم نشاطاً عقلياً وتجريبياً معاً يسعى الإنسان خلاله إلى تفسير وفهم مايحيط به من ظواهر بطريقة منظمة ومرتبة ، ويعنى ذلك أن ما نسميه علماً ينبغى أن يقوم على أساس مادى يخضع للنظر والعمل ، وأن يخضع لمنهج العلم – خطواته وأدواته

– من حيث المعنى والمبنى وأن نتحقق من صحة مكتشافاته بالتنبؤ الصادق والإستخدام العلمى لمنجزاته .

ويهدف العلم إلى فهم العالم الطبيعى وتفسير مايحدث فيه من ظواهر ووقائع وينتهى بنا فهم العالم بعد وصف حوادثه وتفسير ظواهره إلى إقامة نسق نظرى ينطوى على القوانين التى تسير هذا العالم مما يتيح لنا قدرة على التنبؤ بأحداث قد تقع فى المستقبل .ومن ثم كان العلم غاية وكان وسيلة أيضاً ؛غاية تعزز مركز الإنسان بين الكائنات بقية الكائنات ووسيلة لتفسير مايحدث حوله من ظواهر ،معنى ذلكأن العلم هو ذلك النشاط العقلى والتجريبى الذى نسعى من خلاله لتفسير وفهم موضوعات بعينها بطريقة منظمة ومرتبة [١] .

والعلم بهذا يضع حداً للشكوك ويزيح اليقين السيكولوجى ويقيم اليقين الموضوعى ،الصدق المطلق على أن نلاحظ كيف أن الضروره واليقين ؟ لهما عن التسلح بسلاح السمة الرياضية .[٢]

والمعرفة العلميةتطوى القانون الأخص تحت القانون الأعم وتترجم مدرجات العلوم بعضها إلى بعضلتبين مابينها من روابط حتى ليجوز أن يجئ يوم يتم فيه الكشف عن هذه الروابط كلها . فإذا نحن إزاء قانون عام واحد " وحتى فى حال العثور على قانون منفرد يوجد مجموعة معرفتنا فإن ذلك لايعنى وقوف عجلة التقدم ذلك لأننا

[١] –محمد محمد قاسم : المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية،ص٣–٥

[٢] – يمنى طريف الخولى : فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية ،دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١، ص٧٣

سنجاهد أنذاك لتحسين هذا القانون فى إتجاهين محددين : فى توسيع مجاله ، وزيادة دقته .[1]

والحقيقة العلمية لاتكف عن التطور ، ومهما بدا فى أى وقت أن العلم قد يصل فى موضوع معين إلى رأى نهائى مستقر فإن التطور سرعان مايتجاوز هذا الرأى ، ويستعيض عنه برأى جديد ، فمحتوى العلم إذن غير ثابت بل متطور ومتغير ولايشير التغير هنا إلى نقصان بل يشير إلى التوجه نحو تحقيق قدر معقول من اليقين .وتؤكد هذه الطبيعة اللاحتمية للعلم التى توفر للعلماء فرصة لتصويب ماتقع عليه أعينهم من أخطاء علماء سبقوهم بمعنى أن نتائج العلم تصوب نفسها بإستمرار على ماترى "يمنى الخولى " " فيقين العلم ليس اليقين المطلق فى أى نتيجة معينة أو قضية مادية بل اليقين فى أن كل خطوة غير دقيقة أو خاطئة يمكن تصويبها بالإعتماد على نتائج متوشجة فى نسق العلم ذاته " ...ونجد أن مبدأ اللاحتمية يجعل طريق التقدم مفتوحاً دائماً[2] .

إن الحقيقة العلمية ليست الواقع بل هى ما يقرره العلماء عن هذا الواقع وليس ثمة حقيقة علمية نهائية بل تواصل النظريات المتعاقبة خطواتها على طريق ذلك الطموح والتطلع الذى لا يكف لحظة عن التقدم.وما يزال العلم حتى اليوم عبارة عن مجازفات ومخاطرات وكل حقائقه موقوتة لا تبقى كذلك إلا إلى حين. فلا يتمكن الخوف عند مشاهدتها لفروض علمية تختفى عن أبصارناولا يبلغ العلم الحقيقة أو بالأحرى لا يكون على طريق الحقيقة إلا إذا استطاع أن يعزو إلى الأشياء والحوادث معنى

---

[1] – محمد محمد قاسم : برتراند راسل الاستقراء ؟ البحث العلمى ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ص٨٣-٨٤

[2] – محمد محمد قاسم : المدخل الى فلسفة العلوم ، مرجع سبق ذكره ، ص١٧.

ودلالة ، ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة بالصدق أو الكذب إلا عند بلوغها ما تقصده أى الحكم عليها بلغة نتائجها التى يمكن أن تحرزها [١].

فليس الصدق المطلق هو الهدف الرئيسى للعلم ، ولكن أحياناً يكون التقريب أو الأقتراب من الصدق هو الهدف . قد تكون الجملة أو العبارة Statement خطأ ولكن من ناحية أخرى هى صادقة كفاية لخدمة أغراضنا ، وفى المجتمع المعاصر فإن العلم والنظام العام public للمعرفة فى بنيته فهو يهدف إلى تحقيق أغراض المواطنين فى المجتمع الديمقراطى .[٢]

فالمعرفة التامة غير ممكنة والمعرفة العلمية فى صورتها النهائية مستحيلة فلو أدعى أحد الناس أنه يعرف حقيقة علمية معرفة دقيقة وتامة فإنه إدعاء غير مقبول فكل قياس فى العلم يعطى دائمًا مع خطأ محتمل ، والإعتراف بهذا الخطأ المحتمل هو المنفذ الذى يجرى خلاله تعديل النظرية وإثرائها . ونرى ذلك فى التحول عن قوانين نيوتن فى الجاذبية إلى قوانين أنيشتين كان بمثابة وضع شئ أكثر دقة مما كان عليه سابقة دون الإستغناء عنه تماماً . وهذا التحول هو خاصية للمعرفة العلمية .[١]

ومن ثم فإن المشكلات التقليدية تفترض أن فكرة المعنى الابستمولوجى التى يطرحها فيليب كيتشر بديلاً عن المفهوم التقليدى للموضوعيةليس لها علاقة بنا أو بإهتماماتنا العلمية السريعة الزوال ،وبالعكس فإن علاقتها تتمحور حول بنية العالم . وهناك

---

[١]–محمد محمد قاسم : المدخل الى فلسفة العلوم ، مرجع سبق ذكره ، ص١٧–١٨.

[٢]– Philip kitcher : Science in Semocratic Society ,oxford university press , New York, p105

[١]محمد محمد قاسم : المدخل الى فلسفة العلوم، مرجع سبق ذكره ، ص ٢١

العديد من النقاط التى يمكن من خلالها تحديد هذه النقطة ، ومن السهل البدء بالاستعارة لبعض الاسئلة من أجندة الطبيعة فمنذ البداية وحتى الآن فإن العلماء والفلاسفة قد حاولوا إحضار مجموعة من المفاهيم ومن ثم فهم يرفعون الأهداف التالية للعلم :

*الهدف الابستمولوجى للعلم هو تحقيق الموضوعية المفهومة فى ظل شروط من الشروطات.

*الهدف الابستمولوجى للعلم هو الوصول إلى صورة موحدة للطبيعة .

*إن الهدف الابستمولوجى للعلم هو اكتشاف العمليات الأساسية والسببية فى طريقةسيرالطبيعة.[٢]

السياق المستقل لفكرة المعنى الابستمولوجى تفصل بين العلوم أو بين العلوم الأساسية Basic scienceعن القيم الإجتماعية والأخلاقية من خلال القول أنه على الرغم أن القيمة من الممكن أن توضع بطريقة يمكن من خلالها التعرف على بعض الحقائق سوف تحقق نتائج غير محمودة، ولأن فيليب كيتشر لا يصدق مثل هذا المفهوم يمكن وجوده ، فإنه يأخذ القيم الأخلاقية والإجتماعية لكى تكون داخلية للممارسات العلمية .

إن مناقشة كيتشر لهذه الفكرة لاتعتمد على ترك فكرة أن العلوم يجب أن تتخلى عن مفهوم الموضوعية للوصول إلى الصدق وبدل من ذلك فإن التركيز يجب أن ينصب

٢-Philip Kitcher : science Truth and democracy , op.ct ,p66:67

على مشكلات حقيقية عن الأفكار التقليدية عن المعنى العلمى وبالتحديد عن المعنى الأبستمولوجى .[1]

وبما أنفكرة التقدم هى أكثر الأفكار وصفاً لعصرنا هذا وهى حديثة الظهور فى وقتنا هذا، أما ظهورها من قبل على مر القرون الطويلة فكان على الأغلب هو على الناس هو أن العالم يسيرمن نقص إلى كمال ، بل يسير من كمال إلى نقص ، ويكفى تصويرًا لهذا الإتجاه المضادقصص كثيرة كانت تروى لتؤكد بأن العصر الذهبى إنما هو عصر ما مضى ، وهيهات له أن يعود ، إذن ففكرة التقدم طابع يميز فكرنا المعاصر، وسل من شئت من الناس : هل تؤمن بفكرة التقدم ؟ولنكن على يقين بأن الإجابة سوف تكون بالإيجاب المصحوب بالدهشة على أن يكون ذلك موضعًا لسؤال، ولكن إمض معه بعد ذلك فى تحليل الفكرة لتخرج له مكنونها فيعلم أنه يتحتم عليه نتيجة لقبوله هذه الفكرة أن يكف عن دعوة الحاضر إلىإتخاذ الماضى نموذجًا[2]

وأن يمسك عن إقامة مثله العليا من مبادئ هبطت عليه من حيث لا يدرى لتقيده دون الحركة الحرة نحو تحقيق أهدافه ، فعندئذ سترى أى شخص تخاطب سترى ذلك الذى قبل فكرة التقدم لنفسه حتى يكون معاصراً قد ثار عليك فمثل هذا الشخص معاصر باللفظ مختلف باللباب[1] .

---

[1]-Philip Kitcher : science Truth and democracy , op .ct ,p66:67

[2]- زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، مجلة الكتاب العربى ، الكتاب السابع والعشرون ، الكويت ، ١٩٩٠ ، ص٣٠

[1]- زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ،مرجع سبق ذكره ، ص ٣١.

يعرض فيليب كيتشر لإتجاهين فى الوقت المعاصر هما : المخلصون للعلم حيث يرونأن العلوم تمثل ذروة الإكتشافات الإنسانية فمنذ القرن ١٩ قد اكتشفوا حقائق هامة عن العالم الطبيعى حيث قاموا بإستبدال المعتقدات القديمة والخرافات وقدموا إلينا علم يتسم بالتنور ووضعوا شروط يمكن من خلالها التوصل إلى حياة أكثر إرضاءً وواقعية وإنسانية . ومن ناحية أخرى فهم يرون أن البحوث العلمية ليست حره تماماً من قيد الالتزامات الأخلاقية ،ولهذا يجب على العلماء أن يكونوا صادقين فيما يقدموه لنا من حقائق ، ومن ثم عندما ندعى أن التحقيق العلمى يجب أن يكون حراً فيبدو أن المقصود من ذلك أن الأحكام الأخلاقية والسياسية والدينية يجب ألاتدخل فى سياقين هامين "صياغة الدراسات العلمية – تقييم الأدلة من أجل استخلاص النتائج "

ومن ناحية أخرى نجد أن البعض يفكر بطريقة مغايرة فنجد أن تفسيراتهم فى هذا الصدد أن هذه الرؤية هى مجرد خرافة ، ومن ثم يرى المكذبون أن الإعتقاد بأن العالم خال من القيم والأحكام الأخلاقية والسياسية والدينية ماهو إلا أسطورة أوجدها المعتقدون فى هذه الفكرة .[٢]

ويرى كيتشر أن العلوم تتقدم من خلال طرقها الخاصة ويجب علينا أن ندرك التعدية للأهداف الإبستمولوجية والعملية والتى ساعدت فى نهوض العلم تاريخيًا ، بالإضافة أن كيتشر يرى أنه يجب أن يتم تركيز الإنتباة لإشكالية كيفية تناسب fit العلم فى المجتمع . وبالتحديد من الناحية الديمقراطية وهذا دليل على أن العلم يتطور من

---

[٢]– Philip Kitcher : Science Truth and Democracy, op.ct , p3.

خلال علاقته بالمجتمع وفى كونه جزء منه ، أناإقتراحات كيتشر كلها من اجل الوصول إلى الدور الامثل للعلم فى المجتمع وهو ما اطلق عليه العلم المنظم .

ولم يكن فيليب كيتشر هو فقط من يبحث فى أهداف العلم من جديد ، حيث أن لارى لودانأيضاً يهتم بنفس الموضوع ، حيث يرى أنه من الضرورى فى خلال بحثنا عن آليه تقدم العلوم أن تضع فى إعتبارنا أهداف العلم لأنه لو تمكنا من إيضاح عمل فعل معين بدلاً من غيره ، يقودنا لتحقيق أهداف المشروع العلمى . وهكذا يرى لودانأنأعم الأهداف المعرفية فى العلم هو حل مشكلة ما وزعم أن حل أقصى حد من المشكلات الإمبيريقية وكذلك إحداث أدنى حد من المشكلات الشاذةوالتصويبية التى يمكن أن نولدها فى عملية الحل يمثل المبرر لإعتبار العلم نشاطاً معرفياً ، وهذه الطريقة تمثل العمود الفقرى للنظريات المتقدمة[١].

وفى هذا المقام يمكن القول بأن تقدم العلم وإطراد البحث فيه ركيزة أساسية فى تطور الحضارة الغربية وتعدد مظاهر الإنجازات . وقد أصبح من المتعذر فى السنوات الأخيرة كما يقول توماس كون أن ينظر إلى العلم وتطوره كما لو كانت مسيرته تراكمية .

---

[١] – لارى لودان ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٤٦.

بمعنى آخر نقول بأنمؤرخى العلم صاروا فى السنوات الأخيرة يواجهون صعوبات كثيرة فى أبحاثهم إذا ما كان الهدف منها تسجيل مسيرة العلم ورسم صورة لتطوره كما لو كانت النظريات والأفكار العلمية اللاحقة تضيف جديداًأو تطيح نظريات أخرى سابقة عليها . فهم بإعتبارهم يؤرخون زمن ظهور النظريات والأفكار العلمية نراهم يواجهون صعوبات كثيرة تزداد بإزدياد الأبحاث التى تظهر تباعاً فى تاريخ العلم وتطوره .[١]

ومن ثم فليس من السهل عليهم فى تحديدهم أزمات النظريات والأفكار أن يجيبوا على تساؤل كالتإلى مثلا : متى أكتشف الاكسجين ؟ أو من هو أول من تصور فكرة حفظ الطاقة ؟ ولذا ولحل مثل هذه الاشكاليات رأى البعض استبعاد مثل هذه الاسئلة من ميدأن تاريخ العلم ،إذ ربما لم تكن مسيرة العلم وتطوره تراكمية وحصيلة إسهامات فردية تتم بين حين وآخر.

بجانبأن نظرياتنا العلمية بالأمس كانت نظريات علمية بحسب الزمان والمكان والظروف التى أحاطت بتلك الأفكار على نحو النظريات التى ظهرت فى عصرنا بموجب ظروف خاصة يسرت ظهورها والأخذ بها فلا يصح بموجب هذه النظرية أن يقال عن النظريات العلمية السابقة أنها كانت خزعبلات أو أوهام أو شطحات أفكار .

فمثل هذه الأحكام يمكن أن تطلق على علمنا المعاصر سواء بسواء وقد يأخذ علماء اليوم بنظرية أو يتشبسون بفكرة علمية لا ندرى عن مصيرها على

---

[١]-عبد الله العمر : ظاهرة العلم الحديث دراسة تحليلية وتاريخية ، عالم المعرفة ، سبتمر ١٩٨٣ ، ص ٢٧٧

نحو اخذ السابقين بنظرية علمية أو تشبسهم فكرة كانت تناسب تحليلاتهم ومناهجهم وظروف العصر الذى كانوا يعيشونه.[١]

العلم والديمقراطية :

إن مركز الإهتمام الآن هو الأثر الذى تركه العلم على قيمنا،إذن فالسؤال المطروح هنا هو ماهو الدور الذى يلعبه العلم فى الديمقراطية المعاصرة ؟

وبالرغم من أن الإستجابة لهذه التساؤلات غالباً ماتكون صعبة المطابقة مع مايريده فلاسفة العلم أو مافعلوه خلال العقود أو القرون السابقة إلا أن هذا الموقف يمكن فهمه حيث أنه يوجد العديد من الأسئلة التى يجب أن تطرح ويُجاب عليها .ومن ثم فإن الاشكاليات المتعلقة بقيم العلم أو القيم فى العلم تفترض إهتمام خاص فى بداية القرن الواحد والعشرين وذلك نتيجة لثورة العلوم ولكى نتمكن من خلق سياسة إجتماعية متنورة فإن هذا يتطلب منا تفسير واضح بقدر الإمكان عن الإحتياجات البشرية .[٢]

وكما يرى فيليب كيتشر فإن هناك فوائد ذاتية للوصول للمعرفة – وربما تكون الفائدة أكبر عندما يكون الهدف أنفسنا – ولكن وجود الفائدة (المنفعة) العملية للقدرة على أنشاء مؤسسات إجتماعية التى لاتتجه عبثاً وراء آمال وهمية ،وكما نعرف أن هناك العديد من الناس الذين يرغبون فى الإعتقاد فى أشياء محددة نحصل عليها من خلال معرفة الصدق عن أنفسنا ومن خلال وضع هذه المعرفة موضع تنفيذ ،وبالرغم

---

[١]– عبد الله العمر ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٧٨-٢٧٩.

[٢]–Mark couch and Jessica pfelfer : ThePhilosophy of Philip kitcer , Oxford university press, USA,p4.

من أنه لاتوجد فائدة عملية من تطبيق معرفتنا الذاتية Self Knowledgeالجديدة داخل سياسات إجتماعية حتى وإن كانت هذهالمعرفة سوف تجردنا من أوهامنا ، فمن الأفضل الحصول عليها ، بتشارك البشر عمومًا فى الإقدام على سبر أغوار الطبيعة وهذا الإقدام هو أحد أمجاد الجنس البشرى الرئيسية .[١]

دور العلم فى المجتمع الديمقراطى :

بدايةأن مصطلح الديمقراطية يستخدم لوصف أشكال الحكم والمجتمع الحر بالتناوب ، فغالباً ما يساء فهمه ، لأن المرء يتوقع عادة أن تعطيه زخارف حكم الأغلبية كل مزايا المجتمع الحر.إذفى الوقت الذى يمكن فيه أن يكون للمجتمع الديمقراطية فى حكومة ديمقراطية ، فإن وجود حكومة ديمقراطية لايعنى بالضرورة وجود مجتمع ديمقراطى.

إن مصطلح الديمقراطية بشكله الإغريقى القديم تم نحته فى أثينا فى القرن الخامس قبل الميلاد والديمقراطية الأثينية عموما ينظر اليها على أنها من أول الأمثلة التى تنطبق عليها المفاهيم المعاصرة للحكم الديمقراطى . حيث كان مواطنو أثينا القديمة يتخذون قراراتهم مباشرة بدلاً من التصويت على قرارات نواب ينوبون عنهم فى إتخاذها . وهذا الشكل من الحكم الديمقراطى الذى كان معمولاً به فى أثينا القديمة يسمى بالديمقراطية المباشرة أو الديمقراطية النقية[٢].

وتشير فكرة المجتمع المدنى إلى حاجة الديمقراطية إلى وجود رابطات مدنية من جميع الأنواع تنظم فى إستقلال عن الدولة فبهذه الطريقة فقط يمكن الحد من سلطة

---

[١]-Philip kitcher : science in ademocratic society, op.ct , p9

[٢]- صبرى سعيد : الديمقراطية ، ط٢،دار نهضة مصر ،القاهرة ، ٢٠١٢ ، ص٧-٨ .

الدولة ، ويمكن صوغ الرأى العام من أدنى لا توجيهه من أعلى ويمكن أن يبنى المجتمع الثقة فى النفس لمقاومة الحكم التعسفى . والمبدأ القاضى بألا تكون مثل هذه الرابطات مستقلة فحسب ، بل أن تكون أيضاً ديمقراطية من الداخل.تتضمن فكرة كيتشر أن الديمقراطية على مستوى الدولة ستكون ضعيفة الجذور إذا كان المجتمع يدار بطريقة إستبدادية . فإذا كان الناس مكيفين لتقبل الديكتاتورية فى الأسرة والمدرسة ولم تكن لديهم الخبرة بالتنظيم الذاتى أو إتخاذ القرارات المشتركة فى مكان العمل أو مع الجيرانأو الرابطات الطوعية ، فإنه لا ينتظر لهم أن يكونوا مواطنين فاعلين ، أو أن يشعروا بالمسئولية عن الوضع الذى يعيشه مجتمعهم عامة [١].

ومن ثم تتضح أهمية فكرة المجتمع المدنى . حيثأن فكرة "المجتمع المدنى" بوصفه مكوناً ضرورياً من مكونات الديمقراطية فكرة أضحت تلقى تأكيدًا خاصاً عليها كنتيجة لتجربة القرن العشرين مع الديكتاتوريين الفاشية والشيوعية اللتين حاولت كلتاهما إدخال جميع المؤسسات الاجتماعية تحت إشراف الدولة ورقابتها ويمكن النظر إلى مفهوم المجتمع المجتمع المدنى من جانبين مختلفين : جانب سالب ؛ وهو أنإمتداد سلطان الدولة يجب أن يكون له حدوده حتى يحال دونها ودون التحكم فى كل النشاط الأجتماعى أو التغلغل فى فى كل مجالات الحياة أو إحتواء كل المبادرات والمواهب الإجتماعية وجانب موجب ؛ وهو وجوب توافر الكثير من مراكز مراكز التنظيم الذاتى المستقلة فى المجتمع التى يمكن للناس من خلالها العمل فى

---

[١] صبرى سعيد : مرجع سبق ذكره ، ص ٢٢.

إطار جماعى لحل مشكلاتهم ، ويمكن أن تكون بمثابة قنوات للرأى الشعبى والضغط على الحكومة ، وأن تستخدم كأداة للحماية فى مواجهة تجاوزاتها.[١]

يهدف كيتشر فى كتابه " العلم فى المجتمع الديمقراطى " هو تقديم نظرية عن المكانة التى يجب على العلم أنيشغلها فى المجتمع الديمقراطى ، ولتقديم أى فكرة متطورة عن هذا الموضوع فإنه يتطلب صورة واضحة عن الديمقراطيةومن ثم يمكن التحدث عن نظام سليم للمعرفة العامة (الجماهيرية) .وبالطبع فإن وجهة النظر المطروحة لن تتطابق فى البداية مع أفكار ومعتقدات الناس .

ولو بدأنا بالمفهوم الأسهل للديمقراطية فإنه يتمثل فى المفهوم الشائع للمجتمع الديمقراطى بحيث تتاح الفرصة لكل الأشخاص البالغين بالتصويت للقادة أو ممثليهم من السياسيين ممن سيقومون باتخاذ القرارات السياسية بالنيابة عنهم .وبالرغم من أن البعض قد يظن أن هذا المفهوم ملائم فأن هذا المفهوم غير كاف كجواب للسؤال " ماهى الديمقراطية ؟" [٢]

وجزء من عدم الملائمة يتمثل فى أن الجواب الجيد لهذا السؤال يجب أن يحمل اسباب لوجود (إتاحة) هذه الديمقراطية ولماذا يجب أن نريد مثل هذا المجتمع ؟ وبالطبع فكما يقول ديوى أن السؤال عن الديمقراطية يجب أنيختص به علية المواطنين المفكرين ،أما اذا أردنا طرح هذا السؤال فيجب أن نكون على دراسة بقيم الديمقراطية "[١]

---

[١]– صبرى سعيد : مرجع سبق ذكره ، ص٤٨.

[٢]– Philip Kitcher: Science In ADemocratic Society, op.ct ,60.

[١]– Philip Kitcher: Science In ADemocratic Society.op.ct , p 63.

إن وجود الإنتخابات وقانون الأغلبية ليس تعبيراً Constitutiveعن الديمقراطية وإنما هى تعبير عن فكرة أعمق وهى " التحكم العام " Popular control ، ومن ثم هناك مفهومان للحرية ، المفهوم السلبى والذى يعالج الحرية من خلال علاقتها بالتهديدات . فتصبح الحرية حرية من ...

وهناك البديل وهو المفهوم الإيجابى وهو يبحث ويتطلع إلى الإحتمالات التى تطرحها الحرية لنا فتصبح الحرية : الحرية لـ ...

وتعود فكرة الحرية السلبية إلى توماس هوبز والذى قدم فلسفته السياسية الشهيرة من خلال تقديم تفسير الحالة الطبيعية State of Natureإن فكرة الحرية السلبية يؤخذ بها فى ظل شروط من الحماية للحقوق . وهى بالتالى تتطلب مفهوم للديمقراطية والتى يمكن مناقشتها فى ظل ظروف من المساواة [٢].

ينظر بعض الكتاب أمثال Rousseauإلى فكرة الحرية فى ظل شروط من(إتقان ذاتى) Self– masteryويضع تحت هذه الإشكالية فكرتين رئيسيتين

الأولى : أن الناس مخدعون بفكرة أن لديهم رغبة ملحة أو حاجة فى مشاركة الآخرين فى نشاطاتهم .

الثانية : كلنا لدينا رغبات أو حتى هوس قد تقود الإنسان بسهولة إلىإتجاهات تكاملية،حيث أن الطبيعة الإجتماعية للبشر تقودهم لمشاركة الغير فى مشروعات تعاونية والتى سوف يكون لها عائد مادى على المشاركين فى المشروع [١].

---

[٢] - Ibid , p 65

[1]– Philip kitcher :Science In ADemocratic Society, OP.CT, p65.

تأثر فيليب كيتشر بمفهوم جون ديوى للحرية وأفرد له جزء جيداً فى كتابه " العلم فى المجتمع الديمقراطى " ويبين فيليب كيتشر أنديوى ينظر إلىالديمقراطية ليست فقط كونها التصويت والإنتخابات، فهى ليست فقط تكوين حكومة أو تشكيل حكومة أنها فى الأساس حالة Mode من الحياة التعاونية لمجموعة من الخبرات المترابطة "، ومن الهام جداً لتطوير مفهوم الحرية هو عملية كسر الحواجز ليس فقط بين الأفراد ولكن أيضاً بين المجموعات الكبيرة بين الفئات والمسافات والأمم .

ومن ثم كان ديوى يطمح لبناء مجتمع ديمقراطى وفلسفة علمية لوضع توازن فيه قيمة الفرد مع قيمة الجماعة والمجتمع وبرأى ديوى النظام الصحيح هو الذى يحقق المرونة بعلاقة الفرد بالمجتمع الذى ينتمى إليه ويعيش فيه . وأكد ديوى على العلاقة الوثيقة بين التقدم العلمى والنظام الديمقراطى .[٢]

يرى كتيشر أن التصويت والإنتخابات هى الصورة السطحية فقط عن الديمقراطية ولكن بالنظر إلى الديمقراطية من خلال قيم الحرية والمساوة يصبح لدينا صورة أساسية عن الديمقراطية تتمثل فى ثلاث مستويات :

الأول : قيم الحرية والمساوة فى الحرية والتى تترجم إلىالمستوى الثانى

وهو تدخل المواطنين فى القرارات الهامة التى لها أثر بالغ عليهم فى :

مستوى آلية الأنتخابات ، التصويت والقأنون ....إلخ

والسؤال الأول الواجب طرحه أولاً : كيف تتكون العلاقات بين المستويات الثلاثة ؟

---

[٢] -Ibid , p67

والسؤال الثانى : ماهو تأثير الصورة المطروحة بالمجتمعات التى يطلق عليها ديمقراطية ؟

وفى هذا يطرح كارل بوبر صياغته للمجتمع المفتوح ،حيث أنعكست صياغته فى المنهج العلمى فى مجموعة من الآليات والقيم ترتد نهائياً فى صورة مجتمع مفتوح للرأى والرأى الآخر لكل محاولات حل المشكلات ، ليفوز أفضل الأقدر والأرجح فيكون الإنتقال بهندسة إحتمالية من المشكلات إلى حلولها فى إطار ديمقراطى يستلزم التسامح وينقض كل دعاوى الديكتاتورية والإنفراد بالرآى ، لأن هذا مجاف لمنطق العلم.[١]

النخبوية :

يُقصد بمفهوم النُّخبة في اللغة بدلالة الإنتخاب والإختيار والإصطفاء والإنتقاء، وتكون "النخبة" بصيغة الجمع "نخباً" ترمز في أخص معانيها على السمو والإرتفاع، لتدل على معنى الندرة والقلة متضمنةً في ذاتها دلالات التميز ومعاني الصفاء والنقاء، والإنتخاب كما يعلمنا داروِن هو حالة إصطفاء يرتقي فيها الأقوى والأفضل إلى المراتب العليا في سلم الوجود البيولوجي في دائرة الصراع المستديم من أجل الصيرورة والاستمرار والبقاء.

وفي اللغة الإنجليزية أشتق مفهوم النُّخبة (Elite) اشتق من الفعل اللاتيني (Eligere) وتعني (يختار)؛ أي العنصر المختار. وجاء في قاموس أوكسفورد أن النُّخبة Elite: "أقوبمجموعة من الناس في المجتمع ولها مكانتها المتميزة وذات

[١]- Philip kitcher : Science In ADemocratic Society , op.ct , p67

الإعتبار.ويتضح عبر هذه الرؤية اللسانية أن النُّخبة تشير إلى الفئة الإجتماعية التي يعتقد أنها الأفضل والأهم بين غيرها بفضل إمتلاكها السلطة أو الثروة أو مهارات عقلية مثل: النُّخبة الحاكمة والنخبة المثقفة.

يرى أنصار نموذج النخبة إنه ما من مجتمع مهما كان مستواه من التطور الاقتصادي والإجتماعي والسياسي، لا يخلو من أقلية ماهرة تسيطر وأكثرية تخضع لحكم تلك الأقلية ويطلقون عليها اسم على تلك الأقلية الحاكمة اسم: الصفوة أو النخبة[١].

وترجع فكرة النخبة إلى عهود قديمة، ذلك أن النخبة أو الأقلية قد لازمت الوجود الأنساني في أبسط تكويناته الإجتماعية . وقد تبنى أفلاطون نظرية محددة في التصنيف الطبقي في كتابه الجمهورية، فالنخبة عند أفلاطون لا تقوم على معيار الثروة وأن على مبدأ الاستعدادات والكفاءات العقليةويتحدث عن ثلاث طبقات أساسية:

١- طبقة الحكام الفلاسفة وهي القوة العاقلة وفضيلتها الحكمة.
٢- طبقة الحراس الجند وتماثل القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة.
٣- طبقة الصناع ويقابلها القوة الشهوأنية وفضيلتها العفة..

وهناك بعض الباحثين الذين يركزون على مجموعة من الإعتبارات العقلية السيكولوجية مثل الذكاء والدهاء والإبداع والإرادة والطموح والاجتهاد والإمكانيات المالية أو القيمة الأخلاقية أو الشهرة أو الخبرات الوظيفية في مختلف الميادين،

١- Matias López(2013):Elite theory ,Interdisciplinary Network for Studies of Social Inequality , the Federal University of Rio de Janeiro, Brazil ,p7.

وهذه السمات والخصائص النفسية والإجتماعية تمكن أصحابها من التأثير على الآخرين والهيمنة عليهم وهذا كله يعني أن النُّخب تمتلك ثراء فكريًا وأخلاقيًا وأنسانيًا وإجتماعيًا يمكنها من أن تمارس دورها الفعال في الحياة الاجتماعية للمجتمع ومن هنا وصفت غالبا بأن النُّخب تشكل روحالأمة وقوتهاالإخلاقيةوالإنسانية.

وشهدت بحوث النخبة ثلاث مراحل ، الأولى هو التحول من الطابع القيمة أو الأيديولوجي إلى إجراء دراسات تجريبية على عن واقع النخب فى سياقات محددة والثأنى هو التحول فى علاقات النخبة بالجماهير وازدياد الحدود على دورها فى ضوء أنتشار الأفكار والنظم الديمقراطية وازدياد دور المواطن العادى فى امور الشأن العام . والثالث هو تحول اهتمام الباحثين من دراسة توصيف النخبة فى حد ذاتها ، والخصائص التعليمية والمهنية والاجتماعية لاعضائها إلى التركيز على الابنية الاجتماعية التى تفرز النخب[1].

أن التقليد الاكثر نفوذاً بين النظريات العلمية هو النخبويةحيثأن النخبوية مبدأ هو أن هناك علم جيد يمكن تمييزه عن العلم الزائف أو علم أفضل وعلم أقل قيمة أو أسوأ .فهناك نظريات أثبتت تفوقها مثل نظريات نيوتن وماكسويل وأنيشتين هى من العلم الجيد أما نظريات فيلكوفسكى "Velikovsky " وغيرها هى من العلم الزائف .[2]

حيث أن المعايير العملية لايمكن بأي حال من الأحوال فصلها عن ممارسات العلم والأغراض التي تستخدم فيها هذه الممارسات أن المطالبة بجعل المعايير العملية

1- Imrelakatos: Mathematics , science and Epistemology : volume 2, philosophical papers, p111

1-Imrelakatos: Mathematics , science and Epistemology : volume 2, philosophical papers, p111.

أسس للممارسات (الأفعال) السياسية فهذا يؤدي إلي النخبوية أما الديقراطية النسبية من الناحية الأخري تطالب بحتومه سامية لكل الأطراف . تدافع الديمقراطية النسبية عن حقوق الناس في الحياة كما يشاؤون أو كما يناسبهم طبقا لبولانبإن الفرد بإمكانه ممارسة العلم ولكن ليس هناك مغزي من التفسلف عنه .[١]

وتعد النخبة الممتازة فقط تمتلك البراعة العلمية من تمتلك البراعة السياسية وقد ذهب إمري لاكاتوس أنه رأي أن النخبوية تعتمد علي مبدأ سلبي ولا يوجد ميعار عالمي للتقدم العلمي. ومعظم النخبويون يقدمون إطروحات إيجابية لتفسير هذا .والأطروحة الإيجابية أن جزء كبير من المعرفة العلمية لا يمكن التعبير عنه .والمعرفة المنهجية أيضاً تتداخل فيها " البعد الذاتي " وهذا البعد الذاتي أو الشخصي يمكن فقط فهمة من خلال النخبة . حيث أنهم فقط من يمكنم الحكمعلي أعمالهم الشخصية .[٣]

يتفق الباحثون على وجود نخب متعددة فى المؤسسات والمجالات خصوصا فى النظم الديمقراطية فهناك نخب فى المجلس التشريعية والهيئات الحكومية والجامعات ومراكز البحوثومؤسسات المجتمع المدنى وتوجد النخب أيضا فى مجالات الشعر والقصة والفنون السينمائية وأخرى فى مجال الاقتصاد .

ومن ثم فهناك نخب سياسية وعسكرية وإقتصادية ومالية وإجتماعية وثقافية وعلمية ، وإن ظلت النخبة السياسية هى قلب هذه النخب جميعًا لإتساع دائرة تأثيرها بحكم سيطرتها على مقاليد السلطة ودورها فى إقرار السياسات العامة.

---

[2]– Paul ferabend (2008) : democracy .elitism and scientific method ,volume 23,university of California , Berkeley , p 18.

[٣]-Imrelakatos, op.ct ,p111.

إن النظام السياسى يؤثر تأثيراً بالغاً بممارساته على المناخ الفكرى ويتوقف ذلك على نوع النظام ذاته ذلك أن البحث العلمى يقتضى ممارسه للحرية الأكاديمية فى أجلى صورها ، ويتطلب تنوع الأداء وإختلافه وإمكانية التعبير عن الإختلاف حتى مع ممثلى السلطة السياسية . إذا إنتهى هذا المناخ الليبرإلى الذى يؤمن بالتعددية فهناك إحتمال كبير أن تضل جهود البحث العلمى بتأثير الخوف وخوفاً من القهر الذى قد تمارسه السلطة السياسية . كما أناإتجاهات النخبة السياسية تجاه العلم سواء من ناحية تقديره بإعتباره قيمة عليا فى ذاته من ناحية ، ووسيلة ناجحة من ناحية أخرى للتصدى للمشكلات التى يواجهها المجتمع ، ستحدد إلى حد كبير حجم الإهتمام الذى سيول للمؤسسات العلمية ودرجة التركيز على تأخير الأفراد العلميين ومقدار التمويل الذى سيخصص للبحث العلمى ونوع الصلة التى ستقوم بين أعضاء المجتمع العلمى والنخبة الحاكمة سعياً وراء ترشيد صنع القرار [١].

غير أن تأثير توجهات النظام السياسى وإدراكات النخبة السياسية الحاكمة ليست فى الواقع سوى طرف واحد من أطراف المعادلة ، ذلك أو الطرف الثانىهم العلماء الذين يكونون ما يطلق عليه المجتمع العلمى ، وهذا المجتمع العلمي فى البلاد المتقدمة علمياً وتكنولوجيا له سطوة هائلة فى عملية إتخاذ القرارالعلمى فقد إستطاع أعضاؤه أن يبنوا لأنفسهم مكانة خاصة فى المجتمع تحت شعار العلم بالغ الأهمية بحيث لاينبغى أن يترك للسياسيين. ومعنى ذلك أو تترك عملية إصدار القرارالعلمى العلميين أنفسهم .

غير أن ذلك يثير أسئلة متعددة :هل العلميون يختلفون حقاً عن غيرهم من أفراد

---

[١]- جمال على زهران :الاطار النظرى لصنع القرار السياسى ،ص١٠
(http://www.pidegypt.org/download/Decision-conf/gamal%20zahran.pdf)

الشعب فيما يتعلق بالتطلعات والطموحات والأساليب الملتوية فى بعض الأحيان التى تتبع للوصول إلى المكانة ؟ وإلا يمكن أن تغريهم إعتبارات الشهرة العلمية أو الرغبة فى الكسب المادى ، مما يؤدى بهم ذلك إلى الإنحراف فى ممارسات العلمية ، مما يثير قضية أخلاقيات البحث العلمى بكل جوانبها المتشعبة ؟[١]

ومن ثم يؤدى مناخ القهر السياسى إلى التأثير سلبيًا على ممارسة البحث العلمى سواء فى مجال البحوث الإجتماعية والسياسية أو فى مجال العلوم الطبيعية وفى المجال الأخير هناك مجال واسع لاختيار بين بدائل عديدة فى مجالات حساسة .مثل مجال البحث النووى أو مجال بحوث الفضاء فتوافر حد أدنى من حرية التعبير والتفكير هو الذى يسمح للعلماء أن يعبروا عن آرائهم بحرية حتى لو خالفت آراء النخبة السياسية الحاكمة .ومن ناحية أخرى يتوقف نمو البحث العلمى فى بلد ما على مدى إيمان النخبة السياسية بالعلم ذاته كقيمة أساسية فى المجتمع وعلى ضرورة تأسيس عملية صنع القرار على نتائج البحوث العلمية،وأيضا إعطاء فرضه للمشاركة المجتمعية حيث أننا لو نظرنا إلىالثقافة العلمية فهى تعد خليطاً من المعرفة بالعلوم والتاريخ والفلسفة يتيح للإنسان العادى التعامل بشكل نقدى وبدون أفكار مسبقة مع الظواهر المحيطة به وأن يكون له موقف من المجتمع والحياة والكون أنها تمنح الأنسأن المعرفة والتصور العلمى والآليات الأزمة لاتخاذ القرارات والمشاركة فى المجتمع والحياة السياسية والاقتصادية بل والفنية أيضًا.[٢]

يرى كيتشر أن بعض السياسين يميلون إلى الفكرة القائلة بأن هناك بنية محلية

---

[1]–Philip kitcher: science in a democratic society , ibid , p

[٢]-أعظم علماء القرن العشرين :فصول من الكتابة العلمية الحديثة ، تحرير ريتشارد دوكنز، ترجمة شفيق السيد صالح ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ٢٠١٢ ، ص٩_١٠.

مستفادة من خلال بعض الوظائف من خلال المشروع (مشروع الجينوم) ولكن من ناحية نجد أن الأغلبية ترى أن القرار مطروح للنقاش سواء كأن فى الاعتبار أن بعض أموال من الناس يجب أن تنفق فى تأكيد وتطوير نظرية عن البنية أو التكوين المطلق للمادة .

وفى إقتراحات أخرى قد ينظر إلى الأبحاث العلمية ، وتقيم ليس فقط بإعتبارها ذات فائدة ولكنها أيضًا ضارة ، على الأقل لمدة قرن كان يتم أخبار العامة من الناس أن الأبحاث البيولوجية الدقيقة كشفت عن حقائق غير سارة ، وفى العديد من الإقتراحات الذين يشجعون هذا النوع من الأبحاث، حيث يدعون أن هذه المشكلات التى يقومون بطرحها فى غاية الأهمية بحيث لا يمكن تجاهلها وهذا ما نبه عليه فيليب كيتشر ،حيث أن سياسة المجتمع يجب أن تكون على وعى بالعقبات التى توجد فى المجتمع .

فعندما تكون النتائج الوحيدة عند تطبيق نتائج العلم وأيضاً مرعبة حتى عندما يرى المؤيدين أن هناك بعض الأوامر الأخلاقية التى ينبغى الكفاف عنها . ويذهب كيتشر إلىأن أفراد المجموعات البشرية المتصورة (مجتمعات صغيرة قريبة الشبه بعصب) متضمنة إجتماعياً بطريقتين:

الأولى :الطريق المعينة التى يتم بها تذويت التوجيه المعيارى تعتمد على نظم لتدريب الموجودة فى المجموعة.

ثانيا :محتوى الأوامر المعطاة يتوقف على المناقشات بين أفراد المجموعة .

وقد إختلفت طبيعة المناقشات بشكل كبير من مجموعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر مع درجات مختلفة من التضامن طبقاً للسن والرتبة والجنس، وتعد المساواة كالتزام بمذهب المساواة بين البشر كانت مهمة فى المراحل الأولى من المشروع الأخلاقى عنده.

وبما أن فيليب كيتشر يولى إهتمامه للمذهب البراجماتى فهو يوضح فى كتابه " المشروع الأخلاقى " أن فهم طبيعة المشروع الأخلاقى هى الكشف عن الملامح الرئيسية لتطوره وسبر أغوار الماضى السحيق ولكن هذا يكون صعباً وذلك لأن الأدلة شفوية، لكن إختراع الطباعة يعظم الفرص لفحص تطور الأخلاق فقد تكشف سجلات خمسة آلاف سنة الماضية كيف أن المجتمعات المعاصرة قد توصلت إلى ممارستها الحالية وبتنوع أخص أن البحث التاريخى يعد بمواجهة مشكلات التحدى والقضايا ذات الإهتمام الفورى .

هل تطور الأخلاق موضع يتسم بمجرد التغيير ؟ هل هو شبيه بالصورة الداروينية لتاريخ الحياة معلناً فقط التلاؤمات المحلية بدون أى إتجاه علوى كلى ؟ هل اللوائح الأخلاقية تنتشر وتغير مظهر الأشياء من خلال عمليات ليس لها إرتباط بالحقيقة أو المعرفة أو التقدم ؟

ويرد فيليب كيتشر على ذلك بأن الحقيقة ترى بسهولة كشئ سابق للتصورات الأخرى التى تستخدم لشرح موضوعية ممارستنا ومفاهيم مثل التقدم والتبرير والمعرفة أن إحراز التقدم يعنى تراكم الحقيقة وابراء الساحة يعنى التقدم بطرق تولد معتقدات حقيقية عن جدارة وتعنى المعرفة أن يكون لدى الفرد إعتقاد حقيقى متولد عن طريق عملية جديرة بالثقة وبهذه الطريقة الخاصة بسرد المفاهيم فإن رد فعل مناسب لوجهة نظر مجرد تغيير يجب أن يبدأ بالحقيقة الأخلاقية .

ومن ثم يعتبر فيليب كيتشر أن التقدم الأخلاقى سابق على الحقيقة الأخلاقية والحقيقة هى ما تحصل عليه بإتخاذ خطوات تقدميه ومن ثم يمكن الوصول إلى الحقيقة من خلال التغيرات التقدمية .

تعقيب

تناول هذا البحث العديد من الأفكار فى فلسفة فيليب كيتشر مثل مفهوم فيليب كيتشر للعلم وطرحة لفكرة العلم المنظم well ordered science بإعتباره العلم الذى يخدم الصالح العام . أما عن طريقة تقدم العلم فإن كيتشر أن هذا التقدم لا يحدث بمعزل عن العوامل الإجتماعية والسياسية ، وهذا نقد واضح للموضوعة فى العلم حيث أن فيليب كيتشر يمثل الإتجاه الجديد فى فلسفة العلوم والذى يعد تدخل العوامل النفسية والإجتماعية والسياسية فى موضوع البحث ليس بالأمر المزعج بل أنه ضرورى حيث أن كيتشر يعتقد بضرورة قاعدة من هذه العوامل كنقطة إنطلاق للبحث العلمى .

وفى هذا المقام فإن فكرة كيتشر هذه تماثل فكرة مايكل بولانى فى إعتباره أن تدخل ذات الباحث فى موضوعه بحثه فهذا الشئ مخفر للابداع والابتكار وبالتإلى امكأنية أفضل للتطور.وفى هذا المقام تتضح فكرة أخرى يتطرق اليها كيتشر وهى النخبوية . وقد أجاب هذا الفصل على أسئلة مثل :ما هى النخبوية ؟وما هى أهميتها ؟ وكيف تتدخل فى صنع القرارات العلمية ؟

وعلى كل حال فإن كيتشر يرفض هذه النخبوية حيث يرى أنه من الضرورى أن يشارك الناس فى النقاشات العلمية المطروحة على الساحة الفكرية والا تنحصر هذه المناقشات فى مجتمع العلماء .ففى نهاية الأمر أن الناس هم من يعأنون من آثار هذه القرارات العلمية والتى يتخذها أفراد مجم النخبة بالنيابة عنهم . ومن ثم فالسماح لجمهور الناس بالمشاركة المجتمعية والادلاء بآرائهم فى الممارسات العلمية هو شئ ضرورى عند كيتشر .

ويتفق الباحث مع كيتشر فى ذلك ففكرة النخبوية إذا نظرنا إليها عبر تاريخ الفكر الفلسفى فهى أيضا قديمة قدم الفلسفة حتى وإن لم يكن المفهوم غير مصاغ ولكنه كممارسه كان موجوداً . فقد وجد عند أفلاطون مثلا كممارسه حين قال :" لا يدخلها إلا من كان مهندساً " أو حتى فى تقسيمه الناس إلى طبقات وقام بحصر الميزات والفضائل فى طبقة واحدة لكى يصل الحاكم الفيلسوف . ومن وقتها والفكرة موجودة ضمناً عبر تاريخ الفكر ، أما فى العصر الحديث فالفرد موجودة كمصطلح وممارسة ومن وجهة نظر الباحث فإنها تعد غير مناسبة حيث أصبح العلم فى متناول الجميع ويمكن للجميع الإطلاع على نتائجه بل الإحساس بنتائجه ، فيجب أن يكون لمعظم الناس الرأي فى الممارسات العلمية ،فليس شرطا أن تكون متخصصا فى مجال ما لكى تقرأ فيها فعلى سبيل المثال ليس بالضرورة أن اكون متخصص فى الاحياء لكى اقرأ فى موضوع الجينوم بالأخص أن هذا الموضوع له جأنب أخلاقى وموضع نقاش .

أما عرض كيتشر العلم وتعريفه بأنه لخدمة الصالح العام فهذا أمر بالغ الضرورة حيث أن العلم فى العديد المجتمعات يصب فى مصلحة بعض الفئات أى النخبة وفى الغالب تكون النخبة السياسية بإعتبارها المتحكمة فى باقى النخب ، وهذا أمر غير مقبول ومن ثم فإن تعريف فيليب كيتشر هو بمثابة فكرة ممتازة تحتاج إلى تعميم فى الواقع.

المراجع

١- Philip kitcher : Science In A Democratic Society,Prometheus Books, September 2011

2-Philip Kitcher : science Truth and democracy ,oxford university press,2001

3-أمينة علاق : نخبة أم نخب قراءة فى المفهوم والأشكاليات والأدوار ، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية ، العدد ٢٨ ،مارس ٢٠١٧ ، الجزائر

4- أعظم علماء القرن العشرين :فصول من الكتابة العلمية الحديثة ، تحرير ريتشارد دوكنز، ترجمة شفيق السيد صالح ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ٢٠١٢

5- توماس كون : بنية الثورات العلمية :ترجمة شوقى جلال ،المجلس الوطنى للثقافة والفنون ، الكويت ، ١٩٩٢

٦-جمال على زهران :الاطار النظرى لصنع القرار السياسى
http://www.pidegypt.org/download/Decision-)
(conf/gamal%20zahran.pdf

٧- خالد قطب :الابستمولوجيا الشخصانية : دراسة فى فلسفة علم مايكل بولانى ،: مجلة فكر ونقد، عدد ١٠٤، دار النشر المغربية، يناير ٢٠١٠.

٨-زكى نجيب الجابر : الجمالية بين النخبوية والجماهيرية ،الاذاعات العربية ، عدد٢

٩- زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر ، مجلة الكتاب العربى ، الكتاب السابع والعشرون ، الكويت

١٠- صبرى سعيد : الديمقراطية ، ط٢، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ٢٠١٢

١١- عبد الله العمر : ظاهرة العلم الحديث دراسة تحليلية وتاريخية ، عالم المعرفة ، سبتمر ١٩٨٣.

١٢-لارى لودان:التقدم ومشكلاته نحو نظرية عن النمو العلمى ، ت:فاطمة إسماعيل ، ط١، المركز القومى للترجمه ، القاهرة

١٣-ماهر عبد القادر محمد : كارل بوبر منطق الكشف العلمى ، دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٠ ، الاسكندرية

١٤- محمد محمد قاسم : المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٣، الاسكندرية

١٥- محمد محمد قاسم : برتراند راسل الاستقراء ؟ البحث العلمى ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية

١٦- محمود خليفة جودة محمد : المركز الديمقراطى العربى
(http://democraticac.de/?p=550,15/3/2017,9:30pm)

١٧- يمنى طريف الخولى : فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية ،دار قباء ، القاهرة ٢٠٠١،

١٨–يمنى طريف الخولى :فلسفة العلم فى القرن العشرين الاصول الحصاد الافاق المستقبلية ، المجلس الوطنى للثقافة الاداب والفنون ، الكويت ،2000

19--Imre lakatos: Mathematics , science and Epistemology : volume 2, philosophical papers

20-Jack l. walker: Acrtique of The Alite Theory of Democracy , American political science association , vol.60.no.2.jun.1966,

21-J. S. McClelland(1989):The Crowd and the Mob (Routledge Revivals): From Plato to Canetti ,Unwin human , London,٢٠٠٣

22-Matias López(2013): Elite theory , Interdisciplinary Network for Studies of Social Inequality , the Federal University of Rio de Janeiro, Brazil

23-Mark couch and Jessica pfelfer : thephilosophy of Philip kitcer , Oxford university press, USA

24-Paul ferabend (2008) : democracy .elitism and scientific method ,volume,university of California , Berkeley

25-https://en.oxforddictionaries.com/definition/elite-